# הדמוקרטיזציה של המסורת המדינית היהודית – משנתו המדינית של הרב חיים הירשנזון ומקורותיה התורניים

חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

ישעיהו רוטברג

הוגש לסינט האוניברסיטה העברית, בירושלים

סיון תשס״ח – יוני 2008

# הדמוקרטיזציה של המסורת המדינית היהודית –
# משנתו המדינית של הרב חיים הירשנזון ומקורותיה התורניים

חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

ישעיהו רוטברג

הוגש לסינט האוניברסיטה העברית, בירושלים

סיון תשס״ח – יוני 2008

עבודה זו נכתבה בהדרכתו של
פרופסור משה הלברטל

לגיתית,

באהבה


## תודות

חובה נעימה היא להביע תודה לאנשים שאיפשרו לי להשלים מחקר זה. ברצוני להודות לפרופ' משה הלברטל על הדרכתו. מחקריו הרבים והמעמיקים שימשו עבורי מופת של דרך המחקר, והערותיו על עבודתי, שנאמרו תמיד בנעימות ובסבר פנים יפות, החכימו אותי וקידמו את מחקרי. אני מודה למורי, הרב ד"ר שמואל לואיס, על שחשף בפניי עומק שלא הִכרתיו במשמעות מקורות התורה, ושהיווה דוגמה של הפנמת המחקר הביקורתי אל תוך חיי הדת והרוח. אני מודה גם לאשתי, גיתית נחליאל, שלא רק תמכה בי (וסבלה עמי) אלא גם עבדה שעות רבות בעריכה הלשונית של עבודת המחקר כולה. ברצוני להודות גם לד"ר יוסי טרנר על כך שטרח והציג בפניי את שו"ת הרח"ה הנמצאות אצלו בכתב יד.

In particular, I'd like to thank my parents, Meyer and Naomi, whose love and support made this project possible.

# תוכן העניינים

## <u>חלק ד': אזרחות</u>.......................................... 234



## פרק ח': חילונים.......................................... 242



## פרק ט': נשים.......................................... 272



## פרק י': לא יהודים.......................................... 301

# <u>מבוא</u>

הרב חיים הירשנזון ( צפת, 1857 – ניו ג'רסי, 1935) היה בין ההוגים והפוסקים המעמיקים והפוריים שהעמידו הדורות האחרונים של העם היהודי. הוא גיבש תפישה רחבה אודות משמעות מחויבותם של הפרט והכלל לתורת ישראל בעידן המודרני. ירושתו הספרותית, אשר כוללת עשרות יצירות, החל מפרשנות המקרא, דרך שאלות ותשובות וכלה בהגות דתית ופילוסופית, מגלה דמות של תלמיד חכם מובהק ויצירתי אשר מפנים באופן מודע לתוך עולמו התורני תובנות, המשקפות את הלכי העולם המודרני ובייחוד הדמוקרטי-ליברלי. בלב מפעלו ההגותי, הפרשני וההלכתי של הרב חיים הירשנזון (להלן – "הרח"ה") עומדת שאלת דמותה של המדינה היהודית שעתידה היתה לקום. הרח"ה גיבש את החזון של מדינת ישראל על יסוד פרשנות רחבת היקף למסורת המשפטית והמדינית היהודית, בעוד ערכיו הדמוקרטיים-ליברליים משמשים לו כלים במלאכת גילוי ועיצוב פני התורה הפונות אל מציאות ימיו שבה הלאומיות היהודית קמה לתחיה בארץ ישראל.

הבנת המסורת המדינית היהודית בכלל, ומקומה של הדמוקרטיה בה בפרט, זוכה לענין גובר והולך בשנים האחרונות. עבודתם של חוקרים כגון ד' אלעזר ז"ל, י' בלידשטיין, מ' הלברטל, ז' הרוי, מ' וולצר, נ' זהר, ס' כהן, מ' לורברבוים, א' רביצקי, א' שגיא ואחרים מצטרפת למחקריהם המוקדמים יותר של חוקרים כגון ש' פינס ול' שטראוס, וביחד הם מבססים את חקר המסורת המדינית היהודית כערוץ חשוב של חקר היהדות.

במסגרת זו זוכה גם מפעלו של הרח"ה לענין הולך וגובר. היבטים שונים של מחשבתו נידונו בכתביהם של אלעזר[1], בלידשטיין[2], הלינגר[3], צ' זוהר[4], לורברבוים[5], רביציקי[6], שגיא[7], שוורץ[8], ואחרים. משנת הרח"ה נידונה גם בכרך השני של סדרת המחקרים החדשה המוקדשת למסורת המדינית היהודית[9]. כמו כן הופיעו מספר מחקרים המוקדשים לרח"ה במלואם. א' שביד כתב את המונוגרף הראשון שהוקדש לשיטתו.[10] י' טרנר[11] וא' אקרמן[12] תרמו מחקרים נוספים אודות היבטים שונים של שיטתו. המחקר המקיף ביותר אודות הרח"ה הוא ספרו של ד' זהר: <u>מחויבות יהודית בעולם מודרני</u>[13]. זהר פורש את הגות הרח"ה במגוון רחב של נושאים תוך ניתוח

---

[1] אלעזר, ברית, עמ' 42 ואילך.
[2] בלידשטיין, הלכה, עמ' 38.
[3] הלינגר, הדגם, עמ' 221 ואילך.
[4] זוהר ושגיא, גיור, עמ' 12, 248; זוהר ושגיא, מעגלי, עמ' 46, 147-156, 177-187, 207, 212, 220, 220, 226, 227, 230, 231.
[5] לורברבוים, בזכות, עמ' 72-73.
[6] רביצקי, חירות, עמ' 146, 314, 320-321.
[7] שגיא, אלו ואלו, עמ' 114, 148, 149, 158, 203, 212; אתגר, עמ' 170, 171, 506, 510, 511; יהדות, עמ' 28, 29, 116, 125, 156, 309.
[8] אמונה, עמ' 15, 28-34, 41, 51, 55, 60, 62, 112, 118, 124, 131, 135-145, 176, 186, 191, 207, 224; ארץ, עמ' 44; הציונות, עמ' 15, 16, 38, 248-250, 333, 335, 338.
[9] ולצר וכו', המסורת ב', עמ' 207, 211, 319, 392-394.
[10] שביד, דימוקרטיה; תולדות במאה ה20, עמ' 132-136, 149, 179; תולדות פילוסופיית, עמ' 38, 81, 109-123
[11] טרנר, כוח הציבור; מעמד; סמכות ואוטונומיה; סמכות העם.
[12] אקרמן, לדון (ע' גם ולצר, המסורת ב', שם.
[13] זוהר, מחויבות.

דרכו היהודית כהוגה דתי המגיב לאתגרים המוצבים על ידי המודרנה. הוא גם מנתח חלקים משיטת הרח"ה לאור הפילוסופיה המודרנית. לאחרונה הוציא לאור את הכרך הראשון של מלכי בקדש במהדורה מדעית ומתוקנת ובצירוף ביאור מקיף[14].

המחקרים הנ"ל מציעים תמונה של האופן שבו הרח"ה השתלב בעולם היהודי של ימיו, ובמיוחד בזה הציוני דתי, וכן משרטטים את היחסים בינו לבין הלכי הרוח התרבותיים והפילוסופיים של ימיו. קיים בהחלט צורך במחקר נוסף גם על נושאים אלה: כל המעיין בכתבי הרח"ה הענפים יגלה עשרות רבות של סוגיות הלכתיות והגותיות העומדות בלב המפגש בין עולם התורה לבין הזמן החדש, ואשר נותחו ופורשו באופן מעמיק וחדשני על ידי עינו החודרת של הרח"ה, אך לא זכו להתיחסות במחקר עד ימינו.

עם זאת, העבודה הנוכחית פונה לכיוון אחר. על אף שמפעל הרח"ה רובו ככולו מהווה רצף של מהלכים פרשניים למקורות המחייבים של המסורת התורנית, מן המקרא ועד האחרונים, תשומת לב מעטה בלבד הוקדשה עד כה לזיקה בין שיטת הרח"ה לבין מקורותיה. כוונתי לבחינה מעמיקה של היחס בין המרכיבים השונים של שיטתו לבין המקורות עליהם הם מתבססים. לקונה זו בחקר הרח"ה יוצרת את הרושם שמפעל הדמוקרטיזציה של הרח"ה פורח באויר המודרני ואינו ניזון משורשים עמוקים במקורותיה הקדומים של היהדות. לדעתי, ההיפך הוא הנכון: מפעל הרח"ה מהווה קריאה מעמיקה, מחדשת אך גם חושפת, של מקורות העבר. בחינת מפעל הרח"ה בזיקה אל מקורותיו שופכת אור חדש הן על שיטתו והן על המסורת המדינית היהודית. עבודת המחקר המוצעת כאן באה למלא את הלקונה הזו בנוגע למקורות השיטה. מכאן שהמחקר המוצע אומנם מתבצע במסגרת החוג למחשבת ישראל, אך הינו בעל זיקה ברורה גם לתחומי תולדות ההלכה והמשפט העברי. חקר הרח"ה מזוית זו, שכאמור לא זכתה להתיחסות של ממש בקרב חוקרי הרח"ה עד כה, מהווה תרומה יחודית להבנת הרח"ה מצד אחד, ולהבנת היחס בין עקרונות הדמוקרטיה הליברלית ובין הלכה וההגות היהודיים מצד שני.

הרובד הראשון של מקורות שעבודה זו מתבססת עליהם הוא כתביו של הרח"ה. הרח"ה פעל בדרך של פוסק המגיב לסוגיות שעל סדר היום, ועל כן על החוקר לאסוף את התיחסויותיו לנושאים הרלוונטיים שמפוזרות בין היצירות והסוגות השונות המרכיבות את מפעלו. המטרה היא לא רק להציג את עמדותיו המפורשות בנושאים הקשורים במדינה היהודית הדמוקרטית שחזה, עבודה שכבר בוצעה בחלקה על ידי חוקרי הרח"ה, אלא גם לחשוף את ההגיון הפנימי המפעם לעומק ולרוחב בשיטתו והמפרנס את עמדותיו ומהלכיו הפרשניים **הנקודתיים.** בנוגע לרח"ה, אדם השרוי כולו בעולם התורה, הגיון כזה לא רק מהווה תשתית ערכית ורעיונית שלו עצמו אלא גם פסיפס של הנחות ותובנות באשר למוסדות ולעקרונות הבונים את עולם התורה בכלל ואת תחומי המשפט והמדינה התורניים בפרט. הבנת הרח"ה מעמיקה את הבנתנו את המקורות שפירש אותם. מכאן שהניסיון לחשוף את ההגיון הפנימי שמתחת לעמדות הנקודתיות, והניסיון להבין את הזיקה בין השיטה לבין מקורותיה שלובים זה בזה.

הרובד השני של מקורות שהעבודה מתבססת עליהם הוא מקורותיו המפורשים של הרח"ה. טענותיו של הרח"ה מלוות בסימוכין המובאים מן המקרא והתלמוד, מן הראשונים

---

[14] זוהר, מלכי.

והאחרונים, וביקשתי לבחון את השימוש שעשה בכל המקורות האלה. הצעתי את עניות דעתי באשר לשאלה אם פרשנות הרח"ה משקפת את פשוטם של המקורות. כאשר התשובה היא שלילית, ניסיתי לעמוד על ההנחות, המניעים והמגמות שהובילו לפירוש שהציע. כאן ניסיתי גם לגלות את המהלכים הפרשניים רחבי ההיקף שמאחדים את כלל דבריו לכדי שיטה אחת, במקום שבו נדמה היה לי שאכן קיימת שיטה אחידה שכזו.

הרובד השלישי של מקורות שהעבודה מתבססת עליהם הוא כל אותם מקורות שהרח"ה לא התיחס אליהם אך לדעתי שימשו לו מקורות באופן ישיר או עקיף, או שהם חיוניים להבנת שיטתו מצד אחר. כאן באופן אידיאלי הייתי מצייר תמונה של ההגות והפסק במסורת הרחבה לגבי הנושא הנידון בשיטת הרח"ה וממקם את שיטתו ופירושיה בתוך תמונה זו. במקומות שבהם כבר נעשה מחקר מתאים יכולתי לבצע משימה זו באופן חלקי. אך במקום שבו לא היו מחקרים מוכנים כאלה, הניסיון לצייר תמונה שכזו היה הרבה מעבר ליכולתי. על כן, התמקדתי במקום זאת בחשיפת זרמים ואסכולות בעולם התורה אשר שופכים אור על מהלכי הרח"ה. זרמים אלה היו בדרך כלל כאלה שתואמים את שיטתו מצדדים שונים או שמנוגדים לה באופן בולט.

בהקשר הזה, ביקשתי לעיתים להשוות בין חכם מסוים לבין הרח"ה. לעיתים ביקשתי להציג שיטה המופיעה אצל כמה חכמים כזרם שהרח"ה עומד בזיקה מסוימת אליו. במקרים לא מעטים אף הרחקתי לכת וטענתי טענות רחבות יותר אודות תכנים, שאלות או מתחים שמאפיינים את המסורת באופן רחב ושהרח"ה עומד ביחס מיוחד אליהם. בדרך כלל נזהרתי מן הניסיון להבחין בין הזרמים "המרכזיים" או "השוליים" במסורת עקב המורכבות והעמימות הגדולה של מושגים אלה. אך פה ושם בכל זאת הבחנתי בין עמדות השייכות לזרם מרכזי יותר או פחות. כפי שציינתי במקומות אלה, כוונתי היא למקורות הנתפשים כמחייבים יותר בעולם הרבני לפחות מאז השולחן ערוך. לדוגמה, אם מצאתי שעמדה מסוימת נפסקה להלכה על ידי הרמ"א ולאחר מכן אומצה על ידי אחרונים רבים, זיהיתי אותה כשייכת לזרם מרכזי. אם מצאתי עמדה שאומנם מופיעה בראשונים אך ספרי הפסק פסקו נגדה ואין בין האחרונים מי שאימצו אותה להלכה, התיחסתי אליה כשולית יותר.

על אף שלאורך עבודת המחקר באות התיחסויות למתודה המחקרית היכן שהן נחוצות, ישנם מספר היבטים של מתודה זו שראוי להתיחס אליהם כאן. ראשית, באשר ל"פשוטם של המקורות". מצד אחד, נושא העבודה אינו השתלשלות המסורת המדינית היהודית בפני עצמה אלא שיטת הרח"ה אודותיה. מכאן שלא ניסיתי לשחזר את תולדות המשפט וההגות היהודיים בראיה ביקורתית היסטורית אלא לנתח את שיטת הרח"ה ומקורותיה. אך עם זאת, מכיוון שביקשתי לנתח את הזיקה בין הרח"ה לבין מקורותיו, עלי היה לטעון אודות "פשוטם" של המקורות הרבים שעלו לדיון. דא עקא, בהקשרים רבים הנחות המחקר של היום אודות פשוטם של המקורות כה שונות מאלו של הרח"ה, ושל העולם שבו פעל, עד שגם אילו יכולתי להציע מסקנה על פי הנחות אלו לא היתה לה שום שייכות למפעל הרח"ה. הדברים נוגעים בעיקר למקרא ולתלמוד.

על כן, על אף שנעזרתי לעיתים במחקרים ביקורתיים אודות המקרא והתלמוד היכן שהיה בכך כדי להבהיר את הדברים, באופן כללי לא ניסיתי כלל לגעת בפשוטם של מקורות אלה. אם דנתי במשמעות המקרא או התלמוד במנותק מפרשנות הרח"ה, בדרך כלל עשיתי זו על ידי

השוואה לפרשנותם של חכמים רבניים זולתו. לחלופין, ניסיתי להבין את מגמת פרשנותו על ידי השוואתה לקריאה "עצמאית" של הפסוקים או הסוגיה, אך על פי הנחותיו הרבניות של הרח"ה. אם מדובר במקרא למשל, אזי פירוש הדבר קבלת הנחת הרח"ה שהטקסט המקראי מתיחס למוסד ההלכתי שאליו שויך על ידי הספרות הרבנית, גם אם מצד חקר המקרא הביקורתי אין זה המצב. אם מדובר בסוגיה תלמודית, אזי פירוש הדבר לקבל את הנחת הרח"ה שהסוגיה מְכֻוֶּנֶת למתן פסק הלכתי בנושא הנידון או שיש צורך מצד הפשט ליישב בין אמירות שונות גם ההנחות האלו אינן מקובלות על חקר התלמוד הביקורתי. "קריאות עצמאיות" כאלו אינן שופכות אור בהכרח על המקורות הקדומים עצמם, אך הן יכולות להאיר את מגמות הרח"ה בנוגע לאותם המקורות.

הדברים משתנים כשמגיעים לראשונים ולאחרונים. כאן הפער בין ניסיונו של הרח"ה להבין את המקורות לבין ניסיונותיהם של חוקרי ימינו להבינם הוא הרבה יותר קטן. דברים אלה נכונים בנוגע לרח"ה אף יותר מאשר בנוגע לחכמים אחרים בדורו. המקרא והתלמוד מקודשים בעיני הרח"ה ולכן הרח"ה לא יחלוק עליהם. לכל היותר יציין כי שיטת חכם זה או אחר נדחתה להלכה. כתוצאה מכך, ובין היתר עקב ההנחות השונות שציינתי לעיל, פרשנות הרח"ה למקרא ולתלמוד נראית לעיתים יותר כאמירה ערכית וכקביעה נורמטיבית מאשר ניסיון לעמוד על פשוטם של הדברים. ברור שבמידה רבה היבט זה של שיטת הרח"ה משקף את הגיונה של השיטה הרבנית עצמה. בניגוד לכך, מוכן הרח"ה לחלוק על ראשונים ללא כחל ושרק, לא כל שכן לחלוק על אחרונים, כאשר לדעתו עיקר הדין אינו כמותם. נכונותו בהקשר הזה אינה מקובלת על כל החכמים ובעבודה זו נביא חלק מביקורותיהם על כך. מכל מקום, עקב החופש שהרח"ה חש מול חכמים אלה, נראה לי כי רק במקרים מעטים הוא מציע פרשנות מגמתית מודעת.

לאור האמור לעיל, כאשר מדובר היה בראשונים ובאחרונים ניסיתי לעמוד על פשוטם של מקורות הרח"ה ולנתח את מגמותיו לאור פשט זה . יש לשים לב שהתוצאה של אילוצים והכרעות אלה היא שהמסורת היהודית שבה אני ממקם את שיטת הרח"ה מתחילה במובנים מסוימים רק בתחילת ימי הביניים. המקרא והתלמוד מככבים אמנם בדפים הבאים כפי שהם מככבים ביצירות הרח"ה, אך הפרשנות המוצעת להם משקפת בראש ובראשונה את הנחות העולם הרבני החל מן הראשונים ועד לדור הרח"ה.

תחום נוסף שמלוה את כל הנושאים הנידונים בעבודה הוא שיטת התורה שבעל פה של הרח"ה. ככל שהתקדמתי בעבודה זו השתכנעתי שהרח"ה פיתח תפישה עמוקה, דינמית ובעלת חשיבות עצומה בכל הקשור להבנת הגיונה הפנימי של התורה שבעל פה לאורך הדורות ויישומה בעולם המודרני. אך לא יכולתי לכלול נושא זה בעבודה הנוכחית. לדעתי, שיטת התורה שבעל פה של הרח"ה מחייבת מחקר בפני עצמו אשר יהיה בעל היקף גדול בהרבה מהיקף הדברים כאן. עם כל זאת, לא יכולתי להימנע מהתיחסויות רבות לעקרונות הפרשנות והפסיקה של הרח"ה במקומות שבהם התקשרו למטרות העבודה.

נושא נוסף המחייב מחקר בפני עצמו הוא בחינה של שיטת הרח"ה בכליה של התיאוריה הפוליטית. המשימה כאן היא כפולה. מצד אחד יש להשלים ולהעמיק את ניתוח הקשרו הפילוסופי של הרח"ה במסגרת מחשבת זמנו ניתוח שחוקרי הרח"ה כבר החלו בו. מצד שני, יש לבחון את שיטתו לאור השיח העכשוי אודות כל הנושאים הנכללים בחזון מדינתו התורנית-

דמוקרטית-ליברלית כגון האוטונומיה, הריבונות, החירויות הליברליות והאזרחות. ניתוח שיטתו לאור השיח של היום חשוב להערכת מידת הרלוונטיות של שיטת הרח"ה לשאלות הבוערות על סדר יומה של המדינה היהודית האקטואלית. לאור ההיקף הגדול של המחקר שמתחייב מניתוח שיטת הרח"ה על רקע הקשרה היהודי-תורני, לא יכולתי לקיים מחקר שכזה כאן. עם זאת, ברור שעצם הגדרת העבודה כהתחקות אחר הדמוקרטיזציה של המסורת המדינית היהודית, בחירת הסוגיות בכתבי הרח"ה שיש לנתחן, וכן גם ארגונה הקונספטואלי של העבודה, כולם מבוססים על הנחות באשר למשמעותם של מושגים כגון הדמוקרטיה, האוטונומיה, הליברליזם, החירות וכדומה. מכאן שעל אף שאיני מציע ניתוח שיטתי ומקיף בנוגע לתיאוריה הפוליטית, בכל מקום שזה היה נחוץ ביקשתי לחשוף את התשתית התיאורטית של השימוש שלי במושגי היסוד, וכן להאיר את הזיקה בין תשתית תיאורטית זו לבין התובנות והעמדות העולות משיטת הרח"ה.

העבודה מחולקת לארבעה חלקים: אוטונומיה, ריבונות, חירות ואזרחות. כל חלק מתמקד בהיבט אחר של חזון הרח"ה אודות המדינה היהודית העתידה לקום. חלוקה זו והסוגיות שנידונות במסגרתה, אינן מקיפות לא מצד יסודותיה של השקפת עולם דמוקרטית-ליברלית ולא מצד כלל הסוגיות המדיניות שהרח"ה התיחס אליהן. בחרתי בנושאים ובסוגיות שלדעתי מהווים את התשתית של תפישתו התורנית-דמוקרטית של הרח"ה הן מצד המסורת המדינית היהודית והן מצד המחשבה הדמוקרטית והליברלית. בכל חלק הצגתי את ההגיון המפרנס את מבנה המחקר באותו חלק.

לבסוף, הערה אודות הסיכום. עקב האופי הגדוש בפרטים והמסועף של הדיון, ביקשתי לערוך סיכום שגם יחזור בקצרה על עיקרי שיטת הרח"ה ומשמעותם המדינית וגם יאפשר מבט-על החושף היבטים של השיטה שמוצנעים בין פרטי המהלכים הפרשניים הרבים.

# חלק א': אוטונומיה

## מבוא לחלק א': אתגר האוטונומיה הליברלית

על פי הרח"ה, התורה מחייבת כינון שלטון דמוקרטי בישראל[15]. במרכז עולם המושגים הדמוקרטי עומדת האוטונומיה של האדם. אם האוטונומיה פירושה חירות האדם להשתחרר מכוחות שונים ולשוב אל מהותו האותנטית, ברוח החירות החיובית על פי י' ברלין[16], אזי נמצא שאין התאמה גמורה יותר מאשר בין היהדות לבין הדמוקרטיה. הרעיון שציות לתורת ה' אינו אלא שיבת האדם אל עצמו מלוה את הבנתם העצמית של שלומי אמוני ישראל מימים ימימה. אך אם נתיחס לאוטונומיה על פי ההדגשים של עולם המושגים הדמוקרטי, במיוחד על פי המסורת האנגלוסקסית הליברלית, נגלה כי שאלת האוטונומיה עלולה להוות מכשול לכל ניסיון ליצור סינתזה תורנית-דמוקרטית.

המסורת הליברלית מדגישה את חירותו של האדם כיצור רציונלי לפעול למען השגת התכליות הראויות בעיניו. תפישת האוטונומיה הליברלית, המרכזית כל כך למחשבה הליברלית על כל שלוחותיה, מבקשת להגן על חירות האדם דווקא מפני גורמים הטוענים לידיעת מהותו האותנטית. אומנם, גם הוגים ליברליים כמו לוק ומיל מציעים טענות בעניין מה שראוי לחברה וליחיד, טענות הטומנות בחובן תפישות של הטוב. ניתן לטעון שהחירות להשיג את הטוב במובנים אלה היא חיובית במידה מסוימת, שהרי כאן מדובר בחתירה לתוכן מוגדר ולא בחופש להתנער ממנו[17]. ברם, היעדים אשר מציבים הוגים אלה מובנים במידה רבה באופן נטורליסטי, רציונלי ותועלתני[18], כך שרב המרחק בינם לבין מי שטוען שההימנעות מלבישת שעטנז, לדוגמה, מהווה

---

[15] בימינו המושג "דמוקרטיה" מציין עולם של מושגים הכולל מרכיבים שמבחינה היסטורית היו שייכים דווקא לזרמים אחרים במחשבה המדינית כגון "הליברליזם", "הרפובליקניזם" ועוד. על כך ע' הלינגר, דגם, עמ' 19-28. כוונתנו במונח "דמוקרטיה" היא דמוקרטיה ליברלית במובן הרווח בימינו, וכפי שמסביר הלינגר שם.

[16] ברלין, ד' מאמרים.

[17] על המתח בין האידיאל הליברלי (על פי זרמי מחשבה מסוימים) לפיו האוטונומיה היא חירות מכל אילוץ חיצוני על האדם, לבין היותו של אידיאל זה עצמו מעין אילוץ חיצוני עבור בני אדם בעלי השקפות עולם מסוימות, ע' קריסטמן, אוטונומיה, סעיף 2.

[18] כאן ובהמשך אשתמש במונחים רציונלי, נטורליסטי ותועלתני. מובן שמונחים אלה רחוקים מפשוטים והשיח אודות משמעותם הינו מורכב וענֵף. על אף שלא אקיים כאן דיון במשמעות המונחים, אציע בכל זאת קוים כלליים לכוונת השימוש בהם במהלך עבודה זו. הכוונה במונח רציונלי אינה לא ללוגיקה מוקפדת וגם לא לדגש רציונליסטי במובן הימי ביניימי או במובן המודרני העומד בניגוד לאמפיריציזם. הכוונה היא לתובנות, מסקנות וציפיות שנראות כמשקפות את תפישת האדם את עצמו ואת סביבתו על פי שכלו (אולי נכון לומר 'על פי שכלו המעשי' ובמיוחד במובן ימי ביניימי), וזאת במיוחד בניסיונו להשיג תכליות מוסריות ומדיניות ראויות. כל זאת ללא הנחות מיוחדות ובמיוחד כאלו שמאפיינות את עולם הדת. הרציונלי עבור הרח"ה הוא, למשל, מה שהגיוני, אך לא שכלי (במובן המיימוני), במפורסמות של הרמב"ם (ע' בדיון שלי על הזיקה בין הגיון המפורסמות לבין תפישת המשפט הטבעי של הרח"ה בפרק ב'). לעיתים (אך לא תמיד) נדמה שהתרגום היאה ל"רציונליות" בהקשר הרח"ה הוא יותר reasonableness מאשר rationality עקב הקונוטציה הפתוחה יותר של המונח הראשון (ע', לדוגמה, בשימוש במושג זה על ידי דאוגסטינו, הנמקה ציבורית, ובמיוחד בקשר לתיאוריות של convergence). עם זאת, נראה שכוונת הרח"ה היא לתפישה חזקה יותר מאשר המונח העברי "סבירות", וזאת על אף השימוש השכיח של הרח"ה במונח "סברא" שהינו שם נרדף כמעט לתובנות המשפט הטבעי בכתיבתו (על כך ע' בהמשך). בנוסף, הרציונלי כאן מתיחס לתכנים שנתפשים כאילו הם עולים על דעתו של האדם באופן עצמאי ולא מתוקף סמכות העומדת מעל האדם, כגון זו של התורה או הא"ל, ועל כן יש זיקה בין הרציונליות לבין האוטונומיה. לדיון ברציונליות ובניסיונות השונים לאפיינו ע' מטאסון, תיאוריות; וואלאס, שכל מעשי; סלאנו, ימי ביניימיות. הכוונה במונח נטורליסטי היא לזוית ראיה על המציאות שתואמת את ההנחות הכלליות של מדעי הטבע ושאינה מתבססת על הנחת קיומם של ניסים או חריגות אחרות ממנהגו של עולם הנובעת מן האמונה בא"ל העומד מעל חוקי הטבע. מדובר, אם כן, במובן מצומצם מאד של

ביטוי של הטוב האמתי ועל כן מי שדבק בה מגשים את חירותו לחתור לטוב עבור עצמו ועבור זולתו. נדמה של על מנת להצדיק יחוס אוטונומיה לאדם הנאמן לתורה יהיה צורך להישען על תפישה חיובית של החירות הרבה יותר מאשר אצל מיל או לוק.

המחשבה הדמוקרטית תופשת את האדם כאזרח בן חורין המגבש את דעתו אודות הראוי והנחוץ למדינה שבה הוא חי ומעצב אותה בהתאם לכך באמצעות שליחיו הנבחרים. כמובן, לא מדובר בהכרעות שרירותיות. תפישות בדבר קיומו של משפט טבעי בלבוש זה או אחר אינן זרות לעולם המושגים הדמוקרטי. תפישות אלו מניחות שאזרחי המדינה ומנהיגיהם אינם חופשיים לעשות ככל העולה על רוחם אלא פועלים למען הטוב והישר. כמו כן, הדמוקרטיה אינה שוללת את קיומן של מסגרות משפטיות בעלות היסטוריה ארוכה וטקסטים מכוננים שמבנים את האופן בו האזרחים ונבחריהם פועלים למען תיקונם המדיני. ברם, אם קיים משפט טבעי, האזרח הוא שמוסמך לפרש אותו, ואם קיימות מסורות המבנות את פעילות האדם, הן תלויות בהסכמתו של האזרח וניתנות לשינוי על ידו, לפחות באופן תיאורטי.

ניתן להבחין בין ארבעה מובנים של אוטונומיה שהם רלוונטיים לדיוננו: היכולת של אדם למשול על עצמו מצד יכולתיו וכשרונותיו, מציאות של ממשל עצמי, אידיאל אישי של ממשל עצמי, ומעמד מדיני המקנה שורה של זכויות התואמות אדם הראוי והזכאי למשול על עצמו[19]. תפיסת האדם כיצור רציונלי הינה חיונית לכל תפישה ליברלית של אוטונומיה ובמיוחד בנוגע ליציקת תוכן ליכולתו של האדם למשול על עצמו ולשם בחינת המציאות על מנת לקבוע אם היא מציאות של ממשל עצמי אם לאו. על אף הבעיתיות של מושג הרציונליות, וכן הבעיתיות עבור הוגים ליברליים לייחס ערך למושג כזה מבלי לחשוף עצמם לטענה שהם מקדשים בשם ה"נטראליות" תפישה פרטיקולרית של הטוב, קשה לראות כיצד ניתן לגבש אמת מידה כלשהי להבחנה בין אדם המושל על עצמו באופן אוטונומי לבין אדם שמשתולל באופן אקראי תוך הרס עצמו והסובבים אותו. על כן, ניסיונות לאפיין את הרציונליות ולעמוד על הזיקה בינה לבין האוטונומיה של האדם עומדים במרכז השיח העכשווי אודות משמעות האוטונומיה בהקשר של התיאוריה המוסרית והמדינית.[20] היות האדם אזרח בן חורין במדינה דמוקרטית, המעצב את ערכי הטוב והאמת שלו ללא כפיה חיצונית כאשר אלה בתורם מעצבים את המציאות המדינית בה הוא חי, גם היא חיונית לאוטונומיה הליברלית ובמיוחד בנוגע למציאות של ממשל עצמי ולמציאות של מעמד מדיני של זכויות הראויות לאדם היכול והזכאי למשול על עצמו. כאן חשוב במיוחד שעל אף שישנם מוסדות ומסורות המבנים והמכוונים את האזרח בגיבושו את ערכי הטוב

---

המונח נטורליסטי. לדיון במובן זה של המונח, ובזיקה בינו לבין משמעויותיו האחרות מרחיקות הלכת יותר, ע' פאפיניו, נטורליזם. לבסוף, הכוונה במונח תועלתני אינו לתפישה מוקפדת של תועלתנות אלא ליחוס ערך לדבר או למעשה עקב הטענה שאותו דבר או מעשה מהווה אמצעי להשגת תכלית ראויה, וזאת כאשר הזיקה בין האמצעי לבין התכלית מובנת באופן רציונלי ונטורליסטי. אשתמש במונח תועלתני במובן זה גם כאשר התכלית עצמה אינה תועלתנית באופן קלאסי, כגון השגת האושר הגדול ביותר עבור מספר האנשים הגדול ביותר, אלא תכלית דאונטולוגית, כגון ההתעלות מעל החיים במחשבת הרח"ה או ההוצאה אל הפועל של השכל במחשבת הרמב"ם. אם כן, השימוש במונח תועלתני בעבודה זו הוא כללי, שהרי אין כאן הבחנה בין זני התועלתנות השונים כגון זו של מעשים וזו של כללים, אך עם זאת מצומצם, שהרי אין מדובר ביחוס תפישה אתית מלאה אלא רק בהבלטה של היבטים מסוימים של תפישה אתית שיכולה להיות בעיקרה נוגדת תפישה עקיבה של תועלתנות. לדיון במובן כזה של התועלתנות לאור המשמעויות הרחבות יותר של התועלתנות והטיליולוגיות, ע' סינוט, טיליולוגיות; הוקר, טיליולוגיות של כללים.

[19] פיינברג, אוטונומיה, עמ' 53-27, מתוך קריסטמן, אוטונומיה, סעיף 1.2.

[20] ע' קריסטמן, אוטונומיה, במיוחד בסעיף 3.

והאמת שלו ואת האופנים שבהם הוא פועל על יסוד ערכים אלה, מוסדות ומסורות אלה הינם מובן זה או אחר פרי הכרעותיו שלו ונתונים, לפחות באופן תיאורטי, לשינוי על ידו.[21]

עולם המושגים התורני עומד לכאורה לפחות בניגוד חלקי לעקרונות ולערכים המתוארים לעיל. האדם מקבל את תורת ה׳ ופועל לממש את המצוה עליו מגבוה. כמובן, ניהול חיים מדיניים על פי התורה אינו ענין של פעילות מכאנית ללא שיקול דעת. שלומי אמוני ישראל נדרשו במהלך הדורות לפרש את התורה בהתאם לנסיבות המתחדשות בכל עת, ואף לחוקק, וזאת לעיתים אפילו בניגוד להלכה המקובלת, במסגרת מוסדות כגון המלכות, בית הדין והקהל[22]. בפועל, פעילותם של החברים והמנהיגים של הקהילות היהודיות התורניות יכולה להיות דומה מאד לפעילותם של אזרחים ומנהיגים במדינה דמוקרטית. גם אלה וגם אלה מחוקקים על פי שיקול דעתם על מנת להשיג תכליות כלליות כגון תיקון המדינה. אך עם כל זאת, היהודי הדתי הינו על פי תודעתו עבד ה׳. אם הוא נדרש לפרש את התורה לאור נסיבות חדשות, תפישתו העצמית אינה של יצירה צרופה אלא של העמקה בכוונת ה׳. ואם הוא נדרש לחוקק בניגוד להלכה המקובלת, חריגה כזו נתפשת כבדיעבד ובלית ברירה, כאשר הסמכות לבצע אותה ניתנה לא על ידי האדם אלא על ידי בורא העולם.

במידה מסוימת ניגוד זה קיים גם במשנתו של הרח״ה. בסופו של דבר, האדם מישראל כפוף לתורת ה׳ וראוי שיתפוש את עצמו כנענה לציוויו של מי שאמר והיה העולם. על כן, התפישה העצמית של האזרח הנורמטיבי בדמוקרטיה על פי התורה תחרוג במידה מסוימת מזו של אזרחים בדמוקרטיות חילוניות במידה ואלה תופשים את עצמם כבעליו המלאים על עולמם הערכי. הבדל זה נוגע במיוחד למובן השלישי של האוטונומיה שהצענו לעיל: אידיאל אישי של ממשל עצמי.

אך עם זאת, תפישת האוטונומיה של הרח״ה מכוננת את התשתית הרעיונית למציאות מדינית ותפישה עצמית אזרחית שתואמים בעיקרם את ההדגשים על האוטונומיה הליברלית. אומנם, האדם מישראל מקבל את תורת ה׳ הניתנת מגובה. אך קבלה זו אין פירושה דחיית יכולת הממשל העצמי של האדם. אדרבה, רק הנחת יכולת זו, שגם עבור הרח״ה הינה קשורה בטבורה לרציונליות, הופכת את קבלת התורה למעשה בעל משמעות. אמת, האדם מצווה למשול על עצמו ועל שאר בני עמו על פי פקודות מלך עליון. אך פקודות אלו כוללות הוראה גורפת שבכל הקשור בחייו הקיבוציים, על האדם להשיג את הראוי ואת הנחוץ למדינתו כאשר אלה מונחים באופן מודע או מפורש על ערכי האמת והטוב שהאדם מקבל אותם באופן עצמאי. הוראה זו לא רק מתירה אלא גם מחייבת חריגה מדיני התורה הפוזיטיביים כאשר אלה נוגדים את הראוי והנחוץ על פי שיקול דעתו של האדם הרציונלי המחויב לתורה. אוטונומיה זו מעוגנת היטב במוסדות השלטון התורני על פי חזון הרח״ה בכך שרק נציגיהם הנבחרים של כלל אזרחי המדינה בעלי סמכה הם לקבוע מה נחוץ וראוי למדינה. בזאת כבר נגענו גם במובן הרביעי של האוטונומיה, קיומן בפועל של זכויות עבור האזרח התואמות את היותם בעלי יכולות וזכות למשול על עצמם.[23] סופו של דבר ראוי שהאדם מישראל יתפוש את עצמו, על פי שיטת הרח״ה, כיצור רציונלי

---

[21] על דגשים שונים ביחס לחשיבות מרכיב זה (היכולת לשנות) לתפישות של אוטונומיה ולביקורת על הקוהרנטיות שלו, ע׳ קריסטמן, אוטונומיה, סעיף 3.1 ובהפניות שלו לסנדל, ליברליות.

[22] על כך ע׳ בפרק ה׳.

[23] נמשיך ונרחיב על מובן רביעי זה בחלקים הבאים ובמיוחד בחלק ב׳, ריבונות, וחלק ד׳, אזרחות.

ואוטונומי המצווה על ידי בורא העולם להוציא אל הפועל את כוחותיו האנושיים באופן המלא ביותר וזאת במסגרת תורת ישראל המבטאת את היחוד התרבותי של העם היהודי והזיקה המיוחדת בין ה׳ לבין עמו[24].

ראוי להעיר על האופן שבו ניסיתי לאפיין את האוטונומיה הליברלית השוררת במדינתו הדמוקרטית תורנית של הרח״ה לעיל. מדידת מידת האוטונומיה הליברלית הקיימת באדם או במדינה היא משימה חמקמקה ביותר. מצד אחד, בלב הענין עומדת תודעתם, תפישתם העצמית, של הנפשות הפועלות במדינה שאת מדית האוטונומיה שלהם ושל מדינתם אנו בוחנים. האופן שבו בני אדם תופשים את עצמם ואת פועלם הוא בעל חשיבות גדולה הן במסורת הדמוקרטית הליברלית והן במסורת התורנית. מצד שני, אי אפשר להתיחס רק לאותה תפישה עצמית, שהרי עלינו לברר אם האופן שבו אדם תופש את עצמו ואת פועלו נראה סביר לאור תמונת המציאות שלו ומחויבויותיו הערכיות מחד גיסא, ולאור ״המוסדות״ אשר הוא מכונן אותם ובמסגרתם הוא חי מאידך גיסא. שמתי את ״המוסדות״ במרכאות מכיוון שבמסגרת מחשבת הרח״ה אין מדינה ממשית ועל כן אין גם מוסדות ממשיים אלא רק חזון המדינה היהודית העתידה לקום. עם זאת, בנוסף לתמונת המציאות והמחויבויות הערכיות הכלליות, תפישת הרח״ה כוללת מרכיבים חשובים המתיחסים לאופיים ודרכי פעילותם של מוסדות השלטון הראויים למדינה על פי התורה. על כן, בנוסף לבחינת תמונת המציאות של הרח״ה ומחויבויותיו הערכיות, עלינו לבחון את מידת האוטונומיה הליברלית השוררת גם על פי אופיים ודרכי פעילותם של מוסדות תיאורטיים או מדומים אלה.

לאור כל הנ״ל בחרתי לנסות לאפיין את מידת האוטונומיה הליברלית של מדינתו הדמוקרטית תורנית של הרח״ה על ידי בחינת תפיסתו העצמית הסבירה של האזרח שמגלמת הבנה נכונה על פי שיטת הרח״ה של הדברים הבאים: של המציאות, של ערכי האמת והטוב, של עקרונותיהם ואופני פעולתם של מוסדות המדינה היהודית, והאופן שבו כל הדברים האלה משקפים ומשתלבים בתורת ישראל היא דבר ה׳. בחינה זו כוללת הן ניתוח של העמדות הערכיות ותמונת המציאות הטמונות בשיטת הרח״ה והן של מוסדות השלטון ששיטתו היתה מכוננות[25].

מה מבחין בין תפישה עצמית סבירה לתפישה עצמית לא סבירה בהקשר זה? אפשר היה שמחקר זה יגלה כי על אף הזדהותו עם עולם הערכים הדמוקרטי הליברלי ושאיפתו להפנימו לעולמו התורני, הרח״ה לא הצליח לגבש השקפת עולם ותפישה מדינית אשר משקפות באופן סביר את מידת האוטונומיה הליברלית הקיימת במסגרת דמוקרטית ליברלית אמתית. יתכן למשל שעל אף שהרח״ה טוען כי על האדם הדתי לתפוש עצמו כיצור אוטונומי כמיטב המסורת הליברלית, הוא בכל זאת מחייב אדם שכזה בהתמסרות כה טוטלית לתכנים המשקפים סמכות חיצונית, ומותיר כה מעט מקום לדחייה או לשינוי של תכנים אלה, שקשה לקבל תפישה עצמית ״ליברלית״ של אדם זה כמוצדקת או סבירה. דוגמה נוספת: יתכן שעל אף שהרח״ה טוען כי מדינתו התורנית היא דמוקרטית וליברלית, וראוי שכל אזרח ירא שמיים יתפוש עצמו כאזרח ריבון של מדינה דמוקרטית, בחינה של מוסדות השלטון על פי שיטתו תגלה כי הרח״ה מעניק כל

[24] על היחס בין ההיבטים הרציונליים והאוניברסליים לבין ההיבטים הפרטיקולריים והדתיים של משפט זה ע׳ בהמשך הפרק ובפרק ד׳.

[25] ההשראה לגישה זו כאן באה מהגותם של ג׳ רוולס וא׳ מרושק-קלארמן: רוולס, צדק כהגינות; צדק; מרושק-קלארמן, בצוותא; חינוך לדמוקרטיה; חינוך לשלום; הזכות.

כך הרבה כוח לבעלי סמכא דתיים להתערב בחיי הפרט עד שקשה לקבל תיאור של מדינה זו כ״דמוקרטית וליברלית״ כתיאור מוצדק או סביר. בשתי הדוגמאות האלו יש אי התאמה בין מרכיב של השקפת הרח״ה הדוגל באוטונומיה ליברלית לבין מרכיב אחר של שיטתו הנוגד אוטונומיה כזו. אם כן, מידת ההתאמה בין התפישה העצמית לבין מחויבויות ערכיות שונות, תמונת מציאות, עמדות באשר לאופי מוסדות המדינה וכדומה היא אמת המידה המבחינה בין תפישה עצמית סבירה לתפישה עצמית לא סבירה.

במהלך פרק זה אבקש לטעון שאותו אזרח שמגלם בתודעתו הבנה נכונה על פי שיטת הרח״ה של המציאות, ערכי האמת והטוב, עקרונותיהם ואופני פעולתם של מוסדות המדינה היהודית, והאופן שבו כל הדברים האלה משקפים ומשתלבים בתורה, הינו אכן בעל תפישה עצמית מוצדקת וסבירה. כלומר, קיימת התאמה מתקבלת על הדעת בין המרכיבים השונים של שיטת הרח״ה, ועמדתו ששיטה זו עולה בקנה אחד עם האידיאלים של המסורת הדמוקרטית ליברלית על פי ארבעת המובנים שציינו לעיל היא משכנעת. שיטת הרח״ה מהווה תשתית סבירה למדינה בה אזרחי המדינה תופשים את עצמם באופן מוצדק כשלומי אמוני ישראל אשר מממשים בחייהם המדיניים מידה של אוטונומיה הליברלית הראויה למדינה הנמנית בין הדמוקרטיות המערביות בהן התבונן הרח״ה תוך הערכה גלויה. בחצי השני של פרק זה נפנה לדון במקורותיה היהודיים של שיטתו זו של הרח״ה.

# פרק א': המשפט הטבעי והמרחב המדיני

## שיטת הרח"ה

### הטוב

מהות "הטוב" עבור האדם עולה לדעת הרח"ה ממכלול של תכליות טבעיות ותכונות נפש שמאפיינים את האדם ואשר מעצבות את הזיקה בינו לבין העולם הסובב אותו. תכליות טבעיות הן התנאים המאפשרים חיים, כגון מזון, מדור והגנה מפני סכנות. תכונות נפש הן החתירה אחר תענוג במובן גופני ובמובנים רחבים יותר[1], אך גם השאיפה הרוחנית לצקת משמעות רוחנית לחיי האדם על ידי תחושת קירבה לאלוקים ועל ידי לקיחת אחריות מוסרית על הזולת.[2] לעיתים הרח"ה מתאר את הטוב בכל ההקשרים הללו במונחים המרמזים על תפישה נטורליסטית ואפילו תועלתנית, מונחים כגון "התענוג", "אושר כל הימים", "הסתדרות החיים", "הסדרות לטובת קיום האומה והאנושיות" או פשוט "החיים". לעיתים הרח"ה נוקט במונחים שמרמזים על תפישת הטוב באופן דאונטולוגי יותר, כגון ההתרוממות "למעלה מן החיים", או ההתעמקות עד ל"מקור החיים", וכן מימוש "העצמיות" של האדם על ידי התעלות מעל "תאוותיו המאטמים עיניו ולבו מלראות נכוחה את אשר טוב לו לקיומו האמתי".[3]

הרח"ה אינו מציע תפישה שיטתית של ערך ונראה שהסיבה לכך היא עקרונית. הרח"ה סבור שבאופן עקרוני אין ודאות באמונות ודעות אנושיות. זאת ועוד: הערכים חייבים להשתנות ולהתפתח אל מול הנסיבות המשתנות תמיד. לכן, גם אם אדם מבקש לדבוק בערכי אבותיו, אין אפשרות להעתיק ערכים אלה אל מציאות חדשה באופן פשוט. בנוסף לכל זאת, קיימים הבדלים בין עם לעם, ובין אדם לאדם, ואפילו באדם אחד מרגע לרגע[4]. מכאן שנדמה שלדעת הרח"ה כל תפישה פילוסופית עקבית לגמרי של הערך או של המוסר אינה יכולה להיות יותר מאשר זוית ראיה משמעותית אך חלקית ותלויה במקום ובזמן.

עם כל זאת, אין הרח"ה רואה בערכי האדם תחום סובייקטיבי לחלוטין. האדם יכול להבין מה בעל ערך באמת על ידי התבוננות בעצמו ובעולם,שהרי הכל מתקיים על פי התכנון האלוקי. אפשר גם להתבונן בטבע, אך צריכים לתקן את הנראה בטבע על פי תובנות הלקוחות מטבע האדם וצרכיו. ניסיון האדם לברר מהו בעל ערך מהווה מפגש מתמיד בין הנצחי לבין המשתנה, בין האובייקטיבי לבין הסובייקטיבי. אדם בעל הגיון בריא ידע שיש מן האמת בערכיו, אך עם זאת יודה כי אין מסקנותיו מהוות סוף פסוק. תהליך זה של גיבוש השקפתי והטלת ספק תוך חתירה מתמדת אחר הבנת הטוב מכונה בפי הרח"ה "חקר החיים" או "הפילוסופיא האמתית"[5]. האדם לומד להכיר את הטוב על ידי התבוננות זו כאשר הוא שרוי כולו במלאכה

---

[1] הרח"ה, מושגי, פרק לה.
[2] הרח"ה, שם, פרק לד.
[3] הרח"ה, שם, פרק ל'.
[4] הרח"ה, שם, ההקדמה.
[5] שם.

הקשה של התאמה בין הערכים שהוא ירש מאבותיו במסגרת מורשתו התרבותית לבין המציאות רבת הפנים והמשתנית, המחייבת תמיד לשאול מחדש מהו הטוב במצב **הזה**[6].

ראוי להדגיש שתפישת הרח"ה את טובת האדם הינה בעלת דגש רציונלי ברור, וזאת משני צדדים. ראשית, הרח"ה מתמקד בערכים ובתכליות שלדעתו כל אדם בעל שכל בריא יכיר בהם כ"טובים": חיים, בריאות, מדור, מזון, בטחון , סביבה מתוקנת מבחינה מוסרית ומדינית וכדומה. יש והרח"ה אפילו מציג את האתיקה כסדרה של הסקות לוגיות מצרכיו היסודיים של האדם.[7] האופי הרציונלי של תפישת הרח"ה מתבטא גם בהנחתו שהזיקה בין התכליות הטובות והאמצעים הנועדים להשיגן היא מובנת לכל אדם משכיל, וזאת מבלי צורך להחזיק בתפישת עולם מיסטית או דתית מיוחדת.

הדגש הרציונלי הוא חשוב לפרוייקט הדמוקרטיזציה של הרח"ה. כפי שנראה, התורה מאפשרת לאדם אוטונומיה ליברלית במסגרת הפעילות בתחום אותו נכנה "המרחב המדיני", וזאת דווקא מכיוון שהאדם מסוגל לזהות את התכליות הנחוצות לתיקון חייו הקיבוציים ואת האמצעים להשיגן. ההנחה שתובנות אלו טמונות בדעתו של האדם, ולא בסודות הבריאה או ברזי הקבלה, היא חיונית לשיטת הרח"ה[8].

## <u>המשפט הטבעי</u>

על אף האופן הדינמי של חקר החיים, בכל הקשור לתחום המוסרי והמדיני המסקנות העולות ממנו הן קבועות ואוניברסליות דיין להוות משפחה של נורמות וערכים שמתוארים על ידי הרח"ה במונחים שונים כגון מסקנות "הדעת", "הסברא"[9], "ההגיון", "השכל", בינת הלב", "החוק הטבעי", "הדת הטבעי" ועוד. הרח"ה משתמש בכל המונחים האלה באופן דומה ועל מנת להקל על הדיון נשתמש במונח "המשפט הטבעי" לכלול את כולם:

> ...כל דבר הידוע מסברא והדעת נוטה אליו והמופת מחייבו אין צריכין כלל לציוו ונתחייב אדם בו כמו שהי' בהם ציוו, כי הוא מחוקי הצדק אשר הכונן משרים נטע בחוק הטבע...[10]
> ...מיום אשר ברא אלקים את האדם על הארץ שנים שנים זכר ונקבה בראם כנן הכונן משרים בדת טבעי [את החובה בקיום הברית]...ואלקים יוצר כל אחרי אשר עלה ברצונו הקדוש לכרות ברית בינו ובין כל נשמת חיים הכניס את עצמו כביכול תחת חוקי דת טבעי...והדת הטבעי הלז הוא כולל תחתיו את כל חוקי הצדק והנהגה הנמוסית משפט הממלכה וחוקי המדינה וכל הנוגע לחברת אדם...[11]

התכליות והעקרונות המהווים את המשפט הטבעי עולים מתוך הקטגוריות המכוננות את "הטוב" המתוארות לעיל. המשפט הטבעי הוא היסוד האוניברסלי המשותף לדרכיהם הפרטיקולריות של כל עם ועם בניסיון להשיג את הטוב במסגרת חייהם המשותפים. לעיל הדגשנו את האופי הרציונלי של טובת האדם במשנת הרח"ה והרח"ה עצמו מדגיש את הרציונליות של טוב במיוחד בכל הקשור למשפט הטבעי: "כל דבר הידוע מסברא". האופי הרציונלי עולה מכך שעיקר ענינו של המשפט הטבעי הוא סיפוק צרכיו המדיניים, "הסתדרות החיים", של האדם באמצעות נקיטת אמצעים שתועלתם ניכרת לעין:

---

[6] הרח"ה, המסדרונה, שנה א', אות תת"כ ואילך.
[7] הרח"ה, מושגי, פרק לה, עמ' 84.
[8] על חשיבות הדגש על הרציונלי בתפישות יהודיות-דמוקרטיות ע' הלינגר, דגם, עמ' 40 ובעוד מקומות.
[9] מונח זה מופיע אצל הרח"ה גם במובן אחר, של מעין "שכל ישר' בניתוח מצב משפטי או טקסט, וכן במובן המוכר יותר כגון "סברתו של פלוני" אודות נושא מסוים.
[10] הרח"ה, המסדרונה, שנה א', אות של"א.
[11] הרח"ה, המסדרונה, שנה א', אותיות תשמ"ט - תש"ן.

וכמו שיש עצמיות לאיש כן יש עצמיות להעם ולהאנושית כלה וכהאיש כן העם וכן האנושית כלה מציעים לעצמם חוקים ומשפטים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, אין הבדל אם החוקים האלה נעשו ע״י הסכמת עם כהקאנסטאטושין בארצות הברית, או ע״פ עצת חכם מדיני כחוקי שפארטי על יד ליקורגס, או ע״פ עצת ה׳ היא תקום כחוקי ישראל, או אפי׳ רק ע״י השקפה העממית (פובליק אופיניאן), בכלם...שמם העקרי הוא הסתדרות ונמוסים לטובת קיום האומה והאנושית...[12]

כוח האדם לכרות בריתות על מנת להתאחד ולפעול למען הסתדרות החיים גם הוא חלק מן המשפט הטבעי:

"...אמנם יש באמת כח טבעי באדם אשר מקשר בקשר לאומית אפי׳ עמים שונים ובעלי דתות שונות ביחד, הוא הברית והשבועה הנוהג בכל עם ובין עם ועם...[וברית זו נקראת] ברית עם...שזהו הקשר הלאומי האמתי שהיחיד מבטל את אנכיותו להכלל וכל אחד נתחייב בעד הכלל כלו...[13]

כפי שראינו לעיל, מסגרות מדיניות אלו פועלות ל״הסתדרות...לטובת קיום האומה״. הענשתו של מי שפוגע בכלל מהווה גם הוא עקרון טבעי אוניברסלי:

[מי שבוחר לפועל בניגוד לטבע, כגון על ידי אכילה לא בריאה, פוגע בעצמו] ומשפטי שופטי בני אדם הם ג״כ מטבע הבחירה כי האיש הבוחר בדבר המפריע שלום המדינה יענש מן המדינה, כי לכל חוק אחד ויסוד אחד לטבע ולאדם ולמדינה והצור תמים פעלו כי כל דרכיו הם המשפט בעצמו...״[14]

הענשת מפגעים אינה רק פעילות טבעית אלא גם חובה מוסרית אוניברסלית. ובכלל, קיימת שורה של חובות טבעיות, ״חובות כלפי האנושיות״ במינוח הרח״ה, שכוללות החתירה המתמדת אחר הצדק והוראת העם בדרכי משפט וצדק[15], השתתפות בחיים המדיניים של העם[16] וכן האיסור של האדם לחבול בעצמו, האיסור להרוג עובר, והחובה בפריה ורביה.[17]

לאור דברים אלה ואחרים של הרח״ה, א׳ שגיא מייחס לרח״ה תפישה ׳חזקה׳ של המשפט הטבעי, לפיה הנורמות המוסריות-מדיניות ״אינן יחודיות דווקא לעם ישראל, הן חלות בצורה זהה על היהודי ועל הגוי״[18]. לדעתי, על אף שהקביעה זו תואמת את חלק מן המקורות שהרח״ה מגייס לשיטתו, כמו ר׳ נסים גאון כפי שנראה בהמשך, אין היא נכונה לגבי שיטת הרח״ה עצמה. בסופו של דבר, הרח״ה דבק בגריסה ׳חלשה׳ יותר של המשפט הטבעי.

<u>המשפט הטבעי בתרבויות יחודיות</u>

למעט החובות המעטות שהזכרנו, אין הרח״ה עורך ״קטלוג של טובין״, רשימה ממצה של תכני המשפט הטבעי. אומנם, כפי שציינו לגב הטוב לעיל, הרח״ה אינו מייחס חשיבות רבה לדיוקים פילוסופיים, ועל כן עמדותיו המופשטות נותרות עמומות. למשל, לעיתים נשמע כאילו המשפט הטבעי הוא שורה של עקרונות דאונטולוגיים, כגון החובה לקיים את הברית, שקובעים מהן התכליות הראויות לבני אדם. אך לעיתים הרח״ה מתבטא כאילו המשפט הטבעי הוא מעין הסקה או הפשטה של התכליות הטובות של בני אדם, כאשר אופין **הטוב** של תכליות אלו משתקף בהשתוקקות אליהן בפועל, או שהוא פשוט ידוע ממקום אחר.[19] אך עם זאת, הימנעות הרח״ה

---

12 הרח״ה, מושגי, פרק ל׳, עמ׳ 71.

13 רח״ה, מלכי ג׳, עמ׳ 80-81. בקטע זה הרח״ה מדבר על לאומיות סתם ועל לאומיות ישראל בעירבוביא - אך הדברים המצוטטים בוודאי נכונים לגבי כל עם ועם.

14 הרח״ה, מושגי, עמ׳ 111.

15 הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 54, 58.

16 הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 208-209.

17 הרח״ה, אלה א׳, עמ׳ 6.

18 שגיא, יהדות, עמ׳ 156.

19 לניתוח עיוני של השאלות העומדות בפני תיאורטיקנים של המשפט הטבעי (שלגבי רובן קשה להסיק מסקנות חד משמעיות מדברי הרח״ה), ע׳ מורפי, מסורת המשפט.

מעריכת "קטלוג טובין" של המשפט הטבעי נראית כמשקפת היבט עקרוני של משנתו שמחליש באופן ניכר את המשפט הטבעי.

עולה מתוך דברי הרח"ה שתכניו הרציונליים של המשפט הטבעי כפי שהם עולים בשכלו של האדם משתנים באופן הכרחי ממקום למקום ומזמן לזמן ואף במהלך תקופותיו השונות של אדם אחד[20]. החתירה אחר הטוב במסגרת החיים הממשיים מהווה מפגש מתמיד בין האובייקטיבי והסובייקטיבי, האוניברסלי והפרטיקולרי, כך שחוקותיהם של כל עם ועם הן לעולם סינתזה של שני הקצוות. הרח"ה מבהיר עמדתו זו לגבי חוקת ישראל:

"לא נפחת חובת ישראל לאחוות המדינה ותיקונה מן חובת בני נח לזה, אם נוסף לישראל חובה לעשות כרוח התורה...אבל לא נפטר ע"ז מחובתו להאנושית...[והעובדה שיש הבדלים בין מעמדם של יהודים ולא יהודים בתורת ישראל, אין זה] מפני שנפטר מחובתו להאנושית ח"ו כזאת לא יאמר, **רק שע"י התורה נתקשר בקנאסטיטושאן מיוחד איך לשמור את חובותיו להאנושית בכלל ולעמו ואלהיו בפרט, ולבאר טעם פרטי הקולות והחומרות אפילו בקאנסטיטושאן של מדינה אשר חקקו בני אדם יקחו ספרים שלמים**..."[21]

בקטע הזה, ובקטע לעיל אודות החוקות השונות, הרח"ה מדגיש את הזיקה בין המשפט הטבעי האוניברסלי לבין חוקתה הפרטיקולרית של כל אומה. אין היחוד שבחוקה הממשית מבטל את הרובד האוניברסלי יותר, וזאת אומר הרח"ה דווקא על עצת ה' היא תקום, ונראה שיש להסיק קל וחומר שאלו פני הדברים בקשר לחוקות העמים אשר "חקקו בני אדם". החוקה הפרטיקולרית מהווה לבוש מוחשי של החוקה האוניברסלית. אך על אף שכל החוקות משקפות תשתית משותפת, בפועל היחודיות הפרטיקולרית יוצרת מגוון כה רחב של חוקות שונות עד שביאור טעמה של היחודיות של אפילו רק אחת מהן יצריך "ספרים שלמים". לעיל הרח"ה ביטא את חשיבות היחוד התרבותי של כל עם בכך שכמו שלכל אדם יש "אני" משלו, המהוה רציפות בין אירועי חייו, כך גם לכל עם "אני" המגלם את אופיו וערכיו המיוחדים המתמידים לאורך הדורות. במקום אחר הרח"ה מדגיש שהמוסר והצדק של כל עם ועם הם בעלי אופי יחודי המשקף את מטענם התרבותי, ולכן אסור ליחיד לפרוש מן הציבור[22]. על אף שחובת ההורים לחנך את ילדיהם תוך זיקה ליסודות האוניברסליים הכלל אנושיים, עליהם לעשות זאת בהקשר הערכים היחודיים של עמם.[23] יש לשים לב שהרח"ה אינו מגביל את היחודיות הפרטיקולרית של החוקות בכלל, ושל חוקת ישראל בפרט, לצדדים הדתיים והלא מדיניים שבהן. התכנים המוסריים-מדיניים עצמם, חלקו המובהק של המשפט הטבעי, גם הם מתלבשים בלבושים היחודיים לכל עם ועם[24].

סייגים אלה שהרח"ה מטיל על האופי האוניברסלי והרציונלי של המשפט הטבעי מובילים למסקנה שלעולם אין לזהות נורמה מסוימת בכל פרטיה עם המשפט הטבעי. כל ערך וכל תכלית, בהנחה שהם טובים, עשוים מחומרים אוניברסליים ופרטיקולריים כאחת. עמדה זו, בצירוף עמדת הרח"ה שאין אדם מתחייב בחובות על פי השכל אלא אם יש להן גדרים וגבולות

---

[20] הרח"ה, המסדרונה, שנה א', אות אלף ל"ט; סברא.

[21] הרח"ה, מלכי ד', מכתב כא, עמ' 124. הדגש שלי.

[22] הרח"ה, תורת, עמ' 139.

[23] הרח"ה, שם, עמ' 1-2.

[24] לדיון נוסף על היחס בין המשפט הטבעי האוניברסלי לבין חוקות העמים הפרטיקולריות ע' בפרק ג' של עבודה זו (מצות דינים ומצות שופטים), וכן ע' זוהר, מחויבות, עמ' 381, הערה 131. דגשים אלה של הרח"ה תואמים את השיטות המדגישות שאין אפשרות של אוטונומיה ללא הקשר אישי ותרבותי בעל תכנים של ממש (מעבר להנחת יכולתו הרציונלית של האדם כיצור "נטראלי" ביחס לתכנים שכאלה). על חשיבות ההקשר התרבותי ע' מרגלית והלברטל, הזכות; קריסטמן, אוטונומיה, סעיף 3.1 (ובהפניות שם למרגלית ורז ולתמיר). לחשיבות ההקשר האישי (הכולל רציפות אירועי חייו של אדם לאורך זמן) ע' קריסטמן, שם, סעיף 1.2 (ובהפניות שם לקריסטמן, מילא, פישר וראביזה ורז).

ברורים[25], מובילה למסקנה נוספת: אין המשפט הטבעי מחייב את האדם אלא בלבוש פרטיקולרי. אין הכוונה לתפישה פוזיטיביסטית של המשפט. הרח״ה חוזר ואומר שכל דבר המתחייב מן הסברא הוא דאורייתא, כלומר, התורה עצמה מחייבת אותו[26]. אך גם קביעת הרח״ה שהסברא מחייבת דאורייתא מדגימה את המרכיב הפרטיקולרי של המשפט הטבעי. הלא המושג ״דאורייתא״ מציין מטען משפטי-תרבותי פרטיקולרי נתון[27]. נראה שלדעת הרח״ה, המשפט הטבעי חייב לקרום עור וגידים מוחשיים במסגרת תרבות מסוימת, כך שיהיו לו גדרים וגבולות ברורים, על מנת שיהיה לו תוקף מחייב, וגם אז החובה לכבדו **בלבוש זה** חלה רק על מי ששותף לתרבות זו. אולי יש לכנות זאת תפישה פוזיטיביסטית למחצה של התרבות. סופו של דבר, כל הנורמות של ישראל יחודיות לה, ׳דתיות׳ ו׳מוסריות׳ כאחת, ואין הן חלות בצורה זהה על היהודי ועל הגוי. אומנם, העקרונות המופשטים של התחום המדיני-מוסרי הם כלל אנושיים, אך הלבוש המוחשי של עקרונות אלה במסגרת חיי התורה משקף את דרכו היחודית של העם יודעי תרועה.

היבט נוסף של תפישת המשפט הטבעי שחשוב בהקשר זה הוא הקידמה. לדעת הרח״ה, חלק מהשינויים שחלים במשפט הטבעי במשך הדורות משקפים התפתחות חיובית:

> ובירור סברא תלוי הרבה במקום ובזמן, יש סברות אשר אינם כל כך ברורות במקום אחד ובזמן אחד וברורים במקום אשר יש הרבה בעלי דעות ומלומדים אשר השפעתם פועל על העם לברר את הסברא ויש סברות אשר בזמן אחד המה בלתי ברורות אבל בהרחבת הצוויליזאטציאן והתפתחותו נעשו ברורים, וברור שהסברא תלוי בהתפתות הצוויליזאטציאן.[28]

הרח״ה גם מצביע על קוים בהתפתחות זו שהם בבירור לטובה. דוגמאות הן התגברות התודעה שאין בעונשי מוות כל תועלת מוסרית או מדינית[29], הפנמת התובנה שה׳ חפץ בעבודה שבלב ובצדק אך לא בקורבנות[30], העצמת מעמדה החברתי והמדיני של האישה[31] והמעבר מצורות שלטון בלתי דמוקרטיות לצורות דמוקרטיות[32].

אך אם אכן המשפט הטבעי מתלבש בלבושים שונים בהתאם לתרבות, למקום ולזמן, ועל כן אי אפשר להסיק בפשטות מהם תכניו, מה תורם מושג זה לשיח הרח״ה? נראה שעיקר משמעות תפישת המשפט הטבעי של הרח״ה הוא בהדגשת החשיבות המרכזית של שיקול דעתו העצמאי של האדם. על אף שהרח״ה בוודאי רואה בברכה את ההכרה בחשיבות הזו בכל הקשר,

---

[25] הרח״ה, המסדרונה, שנה א׳, אות של״ה.

[26] ע׳ למשל, הרח״ה, סברא. א׳ שגיא מכנה תפישה כזו ״פלורליסטית״, מכיוון שהיא גורסת שלא רק צו הא״ל מחייב את היהודי, אלא גם השכל האנושי. אך קביעת שגיא מעלה קושי מסוים. כפי שנראה בפרק ב׳, אין ספק שהרח״ה סבור שלפני מתן תורה השכל מחייב ללא ציווי אלוקי. ברם כאשר הרח״ה קובע ש״הסברא היא דאורייתא״, כוונתו היא שתורת ה׳ שניתנה בסיני מחייבת שננהג לפי הסברא. אמת, כוחה המחייב של הברית טמון בשכל, והברית היא שמעניקה תוקף מחייב לתורה. אך לאחר שנתחייבנו בתורה, לא ברור שהשכל ממשיך להטיל חובות עלינו שלא באמצעות תורת ה׳. למשל, כאשר הרח״ה מבקש לבסס את הטענה שהסברא היא דאורייתא, הוא עושה זאת על פי עקרונותיה ההלכתיים של התורה. כמו כן, האדם מישראל מצווה להסתמך על שכלו העצמאי במסגרת חיי התורה מכיוון שזהו רצון הא״ל הבא לידי ביטוי בתורה. גם היום מסקנות השכל מחייבות, אך זאת מתוקף צו הא״ל, וכל חובותיה וזכויותיה הכלל-אנושיות של ישראל באות לידי ביטוי במסגרת תכניה הפרטיקולריים של צו זה. אומנם, אין להעלות על הדעת שצו הא״ל יכלול דבר שמתנגד לשכל, וזאת מכיוון שמצד אחד הא״ל הוא טוב ומטיב אשר כל דרכיו משפט, ומצד שני שכלו של האדם הוא מתת א״ל. **אך לאחר מתן תורה כל השיח הזה מתנהל בתוך תוכה של התורה עצמה**. על כן, איני בטוח שיש לכנות תפישה כזו ״פלורליסטית״ במובן של שגיא. קרוב לומר שבעיה דומה קיימת לגבי חכמים אחרים ששגיא מייחס להם עמדה פלורליסטית, כגון מהר״ץ חיות שכנראה מהווה מקור להגות הרח״ה (ע׳ שגיא, יהדות, עמ׳ 111, 128, 156-157).

[27] הרח״ה גם מציג את התורה שכזו בקטע לעיל אודות החוקות השונות שנועדו לקיום האומה.

[28] הרח״ה, אלה א׳, עמ׳ 187.

[29] הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 2.

[30] הרח״ה, מלכי א׳, עמ׳ 10 ואילך.

[31] הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 198.

[32] הרח״ה, מלכי א׳, עמ׳ 8.

הענין הקרוב ללבו הוא קידום ההכרה בכוח הדעת דווקא במסגרת חיי התורה תוך מחויבות לתכניהם ודרכיהם היחודיים. הסברא שהרח"ה כה מחויב לה היא זו מאירה את עיני האדם מישראל בטוב האנושי האוניברסלי הטמון בתורת ה', ומדבקת את לבו במצוות ה' הממחישות טוב זה. הארה ודבקות אלה עומדים לו לאדם לא רק כפרשן אלא גם כמחוקק. האדם המתבקש אפילו לעקור דבר מן התורה על מנת להשיג את תכליותיה הרחבות יודע ששיקול הדעת המנחה אותו אינו זר הפולש לתוך ממלכת כהנים אלא בן בית בעולם התורה.

וכאן נכנס מושג המשפט הטבעי. על אף האופי המשתנה ואפילו הבלתי עקיב של שיקול דעתו של האדם, פעילותו השכלית האוטונומית נסמכת על התשתית הסמויה של המשפט הטבעי. אותו משפט טבעי, כפי שראינו לעיל, הוא סד ידיעת האמת והטוב אשר העניק האלוקים לאדם באמצעות מתת שכלו כאשר ה' עצמו כביכול התחייב לכבד מטען ערכי זה. לאור הסובייקטיביות של השיפוט האנושי והמשתנים הרבים המשפיעים על שיקול דעתו, הנחת המשפט הטבעי כתשתית לפעילותו האוטונומית מעניקה מובן לאמונת האדם שדעתו בכל זאת משקפת לפחות לבוש מסוים של הטוב והישר לא רק בעיניו שלו אלא גם בעיני ה'[33]. על כן, סברתו האנושית משמשת לא רק כלי פרשני בעולמה של התורה אלא גם יסוד עליו ניתן לסמוך שינוים ואף חריגות ממשפטי התורה הפוזיטיביים על מנת להשיג את התיקון המדיני במדינה היהודית התורני, כפי שנראה.

נסתפק בינתיים בדיון זה לגבי תפישת המשפט הטבעי של הרח"ה. המשך הדיון יבוא למטה בפרק ב' במסגרת ניתוח מקורותיו בנוגע למצוות דינים ושופטים.

**<u>מהות התורה</u>**

הדיון לעיל אודות הטוב נועד כהקדמה לתפישת האוטונומיה של הרח"ה. ברור שמי שמתמסר על פי מיטב שיקול דעתו להשגת הטוב בחייו הפרטיים ובחיי עמו על פי המשפט הטבעי כפי זה מובן על ידי הרח"ה יכול להיחשב בן חורין במובן דמוקרטי-ליברלי ללא כל קושי מיוחד. כאשר מתגלה שהרח"ה רואה בדמוקרטיה הליברלית על עקרונותיה וערכיה צורת השלטון הטובה ביותר, אין תפישתו אודות הטוב והמשפט הטבעי מעוררים בעיתיות מיוחדת. המפתח להבנת תפישת האוטונומיה של הרח"ה במסגרת הסינתזה התורנית-דמוקרטית שלו טמון בתפישתו לגבי המרכיב של השקפתו שהוא בעיתי יותר מצד האוטונומיה: התורה והזיקה בינה לבין הטוב והמשפט הטבעי. להבהרת זיקה זו נפנה עתה.

כאמור, טענתי היא שנכון שהאזרח המגלם בתפישתו העצמית את ערכיה של מדינה דמוקרטית על פי התורה יתפוש עצמו כיצור רציונלי ואוטונומי כמיטב המסורת הדמוקרטית ליברלית, וזאת על אף שהוא עבד ה'. תפישתו העצמית של אזרח זה מורכבת ממספר מרכיבים שונים של הזיקה שבין הטוב והתורה בשיטת הרח"ה שהם: א) מהותה של התורה, ב) מקור סמכותה של התורה, ג) אופי התורה שבעל פה וד) אופי המרחב המדיני התורני. המרכיב הראשון הוא המהותי והעמוק ביותר, אך גם המרוחק ביותר מפעילות אוטונומית ליברלית הלכה למעשה. המרכיב האחרון, שהוא המוגבל והישומי ביותר, הוא גם הצידוק העיקרי ליחוס אוטונומיה

[33] וכן, תיאוריקנים של האוטונומיה מדגישים שכל תפישה של אוטונומיה, המייחסת לאדם את היכולת למשול על עצמו באופן תבוני כפי שציינו במבוא לפרק זה, מהווה גם הערכה עצמית חיובית. רק מי שסומך על שיקול דעתו ומכבדו מסוגל לתפוש את היותו אוטונומי כבעלת ערך חיובי. על כך ע' בנסון, אוטונומיה, מתוך קריסטמן, אוטונומיה, סעיף 2.

ליברלית לאזרח במדינת הרח"ה, והוא שופך אור חדש על שאר המרכיבים שקודמים לו. נבהיר מרכיבים אלה לפי הסדר.

הרח"ה תופש את היותו של ה' "טוב" כעקרון אמונה אשר עליו מושתתת התורה: "אחד מעקרי האמונה אשר ג"כ לא הזכירוה בעלי העקרים, הוא כי האלקים הוא הטוב והמטיב וכל מעשיו המה לתכלית טוב..."[34] טובו של הא"ל מתבטא בבריאה כולה, אך גם בתפקידו כמחוקק עבור עם ישראל. על אף שאין אנו מסוגלים להבין מהי מהותו של ה', אנו יודעים שמנהיג צדיק וישר הוא וכל חוקיו ומשפטיו פועלים לטובת האדם. על כן אדם המתמסר לחוקת הא"ל רשאי לתפוש את עצמו בן חורין:

> אם אמר אחד מן השלמים "אל תהיה כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס (אבות פ"א מ"ג) אוסיף אנכי 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב אפילו שלא על מנת לקבל פרס אלא הוו כתלמידים המקשיבים להרב למען תוסיפו לקח להיות מאושרים כל הימים'".[35]

היות התורה מכוונת לטובתו של האדם מקנה לאזרח במדינת הרח"ה תחושה מוצדקת שאין סתירה בין היותו בן חורין הפועל לטובת עצמו וסביבתו על פי מיטב שיקול דעתו לבין היותו עבד נאמן הדבק במצוות מלך מלכי המלכים.

כבר ציינו שעל אף התרומה של מרכיב זה לתפישתו העצמית של האזרח במדינת הרח"ה אין בו בכדי להצדיק תפישה של אוטונומיה ליברלית. זאת מכיוון שהחירות בהקשר זה מתבטא בהכוונת רצונו של האדם לתכנים פוזיטיביים נתונים. מדובר בחירות חיובית. המגבלה העקרונית של תפישת מהות התורה כמרכיב בתפישתו העצמית הליברלית של האזרח במדינת הרח"ה בולטת לעין בכך שניתן לעלות על הדעת ניסוח של תפישה זו שאין בה משמעות ליברלית כלל. אם נבין את "הטובה" הטמונה בתורה ללא שום זיקה לשיקולים רציונליים ותועלתניים (בעזרת הקבלה, למשל), ואת החירות של האדם להתמסר ל"טובתו" זו באופן חיובי לחלוטין (מכין אותו עד שיאמר רוצה אני), אז ברור שאין בין תפישה זו לבין דמוקרטיה ליברלית כלום.

בהקשר הזה ראוי לשים לב הבדל שבין הרח"ה לבין הרמב"ם בדברים שראינו לעיל. הרח"ה פותח את דבריו אודות התכנים הרציונליים של התורה בסיג: "לבד מסתרי ענינם ורוב טעמם של כל אחת" מן המצוות. כלומר, משמעות התורה אינה מסתכמת בתועלת הרציונלית שבה אלא יש בה סודות וטעמים שכמובן מכוונים לטובת האדם (על פי דברי הרח"ה לעיל) אך זאת באופן שאולי נשגב מבינת האדם. זאת ועוד. עולה מדברי הרח"ה שהמצוות ככלל מכוונות הן לתועלת רציונלית והן לסתרי ענינן. כך שכל פרט של כל מצוה יכול להיות בעל משמעות אלוקית נסתרת. בהקשר הזה ראוי לציין כי בניגוד לשיטתו הכללית יש גם מקומות בהם הרח"ה דוגל בתלות של פרטי החוקים המוסריים-מדיניים בהתגלות אלוקית[36]. יוצא שבנוסף לכך שמצוות ה' הן נצחיות, ועל כן אין האדם יכול לשנותן על פי שיקול דעתו, מצוות אלו גם כוללות מרכיבים אותם אין האדם מבין כלל אך בכל זאת עליו לקיימן במלואן. היבטים אלה של שיטת הרח"ה מבליטים את חשיבות החירות החיובית והמובגלות של 'מהות התורה' כמרכיב של תפישתו העצמית הליברלית של האזרח במדינת הרח"ה.

---

[34] הרח"ה, אלה א', עמ' 132.

[35] הרח"ה, מושגי, עמ' 80. הרב כאן אינו אלא משל לה' (ע' פירוש ח' אלבק על אתר).

[36] אלה א', עמ' 4. נראה שיש לפרש כי גילוי הפרטים לישראל מרומם את רמתו המוסרית של עם הסגולה, ולא שהרח"ה מתכוון להוציא את המצוות המוסריות-מדיניות בישראל מכלל הקשרם במשפט הטבעי הכלל אנושי.

הזיקה בין הטוב לבין מהות התורה בכל זאת תורמת לתפישתו העצמית הליברלית של האזרח בשיטת הרח"ה עקב הדגש על הרציונלי והתועלתני בתפישת הטוב של הרח"ה בכלל, והזיקה של הטוב לתורה בפרט:

מפני זה החוב לנו להאמין שכל מצוה ממצות ה' בתוה"ק לבד מסתרי ענינם ורוב טעמם של כל אחת מהם, יש בכל אחת מהנה ענין מוסרי אשר ממנה ילמד האדם תועלת לזכך נפשו כעניני המדות המביאים שלום החברה ואושר לטוב לנו כל הימים, ואם שבקצת מצות נעלם מאתנו ענין זה, הוא ממעוט ידיעתנו ממצב לאומיתינו הגשמי והרוחני...[37]

מאוחר יותר הרח"ה מזכיר את הרמב"ם בהקשר זה:

...הדת בעצמו ובמצוותיו כולם הם לדעתו לתועלת החיים כנאמר לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, ואמר הרמב"ם ז"ל שכל מצוה מהתרי"ג מצות היא אם לנתינת דעת אמת, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר, או להסר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות (מו"נ ח"ג פרק ל"א), ומבאר בדרך זה טעמי כל המצוות מפרק ל"ב עד פרק מ"ט [של החלק השלישי] כולם ענינים חיים ומועילים, ואמר שאמרו יתברך אשר ישמע את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כבר ביאר שפי' החוקים כולם יורו אל כל הגוים שהם בחכמה ובתבונה, ואם יהי' ענין בהם שלא יודע לו סבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק למה יפליאו כל האומות ויאמרו רק עם חכם ונבון.[38]

כמובן, דברים אלה עולים בקנה אחד עם הדגשיו הרציונליים בנוגע למהות טובת האדם באופן כללי. סופו של דבר, הציות לתורה עולה בקנה אחד עם תפישתו העצמית של האזרח כיצור אוטונומי מכיוון שהאזרח רואה בעיניו שתכליות, גם ללא תפישות מיסטיות מיוחדות, שהמשפט הטבעי המכוון לטובתו באות לידי ביטוי במסגרת מצוות התורה. אך לאור המגבלות של תרומת מרכיב זה לתפישת האוטונומיה של הרח"ה, נעבור עתה למרכיב השני.

**<u>מקור סמכות התורה</u>**

המרכיב השני בתפישתו העצמית האוטונומית של האזרח במדינת הרח"ה הוא מקור סמכות התורה. לעיל ראינו שהתורה כולה מכוונת לטובתו של האדם, וטובה זו כוללת לבוש פרטיקולרי של המשפט הטבעי. אך מדוע האדם בישראל מחויב להשיג את טובתו זו דווקא במסגרת תורת ה'? כאן מתבטא היבט חשוב נוסף של התפישה העצמית האוטונומית של האדם בישראל. כאמור, אחת החובות הטבעיות הנובעות מן המשפט הטבעי על פי הרח"ה היא החובה לקיים את הברית. חובה זו חלה רק כאשר השותפים לברית מקבלים אותה עליהם באופן חופשי. כוחה הטבעי של הברית הוא מקור הסמכות של התורה:

קיום דברי הברית הוא חיוב אשר הסברא מחייבת בו, ונתחייבו בו גם קודם מתן תורה ועל ידו נתחייבו בשמירת התורה הנתונה לנו בסיני...לזאת חובותנו בשמירת התורה הוא מצד הסברא שהיא דאורייתא...[39]

על כן, עצם חובת האדם מישראל לציית לדבר ה' משקפת את כוחו של הדעת האנושית אשר ממנה נובע המשפט הטבעי, וראוי שכל אדם בישראל יתפוש את עצמו כנושא את עול המצוות תוך בחירה חופשית. אומנם, הברית כרותה ועומדת זה דורות רבים. אך הרח"ה מסביר שזהו המצב למעשה גם בכל חברה דמוקרטית, הרי החוקה אינה עומדת להצבעה מחדש בכל דור[40].

---

[37] הרח"ה, המסדרונה, שנה א', אות תתכ"ד.
[38] הרח"ה, מושגי, פרק נו, עמ' 156.
[39] הרח"ה, סברא.
[40] הרח"ה, אלה א', עמ' 76.

על אף כל הנ״ל, בדומה לתפישת מהות התורה לעיל, המשמעות הליברלית של מרכיב זה היא מוגבלת. גם כאן, חירותו של האדם מתבטאת בראש ובראשונה בהבנה שרצונו ״האמתי״ הוא למלא שורה של חובות פוזיטיביות. ברור שתפישה מנוגדת, לפיה כפה ה׳ את התורה על ישראל הר כגיגית, היתה מקשה על סינתזה תורנית דמוקרטית, אך עם זאת אין בכוחה של מרכיב זה לבדו לאושש תפישה ליברלית של אוטונומיה.

## התורה שבעל פה

מרכיב נוסף בתפישתו העצמית של האזרח הוא מהותה ודרכי פעולתה של התורה שבעל פה. אומנם, התורה שבעל פה מתאפיינת במכלול רחב ומחייב של תכנים ודרכי פעולה שנמסרו מדור דור. אך עם זאת, היא גם שדה יצירה אנושי. הרח״ה מדגיש שפרשנות התורה שבכתב מתחדשת בכל דור לאור התחדשות המצבים ומי שמופקד על פרשנות זו עליו לפתח את שכלו, להפעילו באופן עצמאי ולהיות מעורה בשינויים הנולדים חדשים לבקרים בתרבות האדם ובסביבתו.[41]

יש בפעילות האנושית שבתורה שבעל פה מידה רבה של אוטונומיה ליברלית. כאן האדם מבטא את חירותו לא רק בגילוי שרצונו האותנטי תואם את מה שהוא מצווה זה מכבר, אלא הוא גם מעצב את התכנים המחייבים אותו באופן שמשקף את אישיותו ומאוויו. שיקול דעתו האנושי והעצמאי של העוסק בתורה כה מרכזי עד שהרח״ה רואה בו, אותו הוא מכנה ״סברא״, תנאי הכרחי למסירת התורה שבעל פה מדור לדור.

דוגמה לכוחה היוצר של התורה שבעל פה הוא הסינתזה התורנית דמוקרטית של הרח״ה. אומנם, במבט ראשון נראה היה שהדמוקרטיה הליברלית אינה דרך המלך של היהדות המסורתית. אך לאחר יגיעתו המעמיקה של הרח״ה, מתבהר אט אט למי שמקבל את שיטת הרח״ה ששלטון וערכים דמוקרטיים מהווים ביטוי מהות התורה בדורנו.

אך עם כל זאת, אין התורה שבעל פה לב תפישת האוטונומיה הליברלית של הרח״ה. זאת עקב מיקומם החשוב של אותם תכנים ודרכי פעולה מחייבים שהוזכרו לעיל. רק מי שמגלה כי רצונו ״האותנטי״ מתממש בהתמסרות לאלה ייחשב לבן חורין כאן, ועל כן שוב מדובר במידה רבה של חירות חיובית. מגבלה זו מתבטאת גם בכך שהתורה שבעל פה מהווה בראש ובראשונה פרשנות לדברי המחוקק העליון ולא ביטוי עצמי של המחוקק האביון.

## המרחב המדיני

״המרחב המדיני״ הוא מושג המוצע כאן על מנת לסייע בהבנת תפישת האוטונומיה של הרח״ה. מושג זה אינו מופיע לא במסורת ולא בכתבי הרח״ה. על מנת להסביר את השימוש שנעשה בו עלינו להקדים כמה מילים.

במסורת היהודית קיים תחום רחב של חקיקה אנושית. בניגוד לתורה שבעל פה, אשר עיקרה הפרשנות ותוצאותיה נתפשות כמשמעותה של התורה עצמה או כתולדה של משמעות זו, הנורמות העולות מתחום החקיקה נתפשות כפרי יוזמתם האנושית של מנהיגי העם והמוניו,

[41] הרח״ה מתבטא כך במקומות רבים. ע׳ לדוגמה חידושי א׳, עמ׳ מ׳.

המוסמכים באופנים מוגדרים לחוקק על פי התורה[42]. בדרך כלל, אך לא תמיד, ההנחה היא שחקיקה זו נסמכת על שיקול דעת אנושי עצמאי ומודע לעצמו.[43]

תחום החקיקה הוא עצום בגודלו ומגוון ביותר בתכניו. בתחום זה נכללים נורמות עליהן מברכים "אשר קידשנו במצוותיו וציונו", כגון על קריאת מגילת אסתר או הדלקת נרות חנוכה, מצד אחד, וגובה המסים והעונש על פיגור בתשלומם שנקבעו על ידי בני הקהל במקום מן המקומות מצד שני. הגופים שהמסורת מזכה בסמכות לכונן נורמות כאלו גם הם מגוונים ביותר: נביאים באמצעות הוראותיהם, מלכים באמצעות משפטיהם, חכמים באמצעות גזירותיהם ותקנותיהם, המון העם באמצעות מִנהגיו, הקהילות באמצעות תקנותיהן, ואפילו מלכים נכריים באמצעות דיניהם. קיימים הבדלים גדולים בין תחומים וגופים אלה מצד הקף סמכותם, תחולת חקיקתם, וכן מצד המשמעות הדתית-ערכית המיוחסת להם. לעיתים קיימות מחלוקות גם באשר למקור של דין מסוים, אפילו מגופי תורה, אם הוא חקיקה מאת אחד ממוסדות אלה או מאת ה' עצמו.[44]

חלק מן הנורמות שהן פרי חקיקה עוסקות בתיקון המדיני. כוונתנו ב"תיקון המדיני" היא רחבה ומתיחסת לכל אותן נורמות שנועדו להבטיח הסדרים משפטיים ומדיניים תקינים לאנשים החיים בצוותא. כפי שנראה, יש והמקורות מתיחסים באופן מפורש ל"תיקון המדיני". אך כוונתנו עתה היא לתחום רחב אף יותר שמתואר על ידי משפחה של מושגים מסורתיים כגון "דינים", "דינא", "דיני ממונות" ו"בין אדם לחברו" אשר מונגדים לעיתים קרובות למושגים אחרים כגון "איסורא" ו"בין אדם למקום". במהלך העבודה נכנה את התחום הראשון "מדיני" ואילו את התחום השני "איסורי". ברור שלא מדובר בתחומים מובחנים היטב. לעיתים קרובות הקו המפריד בין המדיני לבין האיסורי הוא דק, עמום או אינו קיים כלל. אך עם זאת, הבחנה זו משחקת תפקיד חשוב בהלכה ובהגות היהודית בכלל, ובמשנת הרח"ה בפרט. בהמשך נרחיב את הדיבור על התחום בתורה המכונה במונחים כגון "ממונא", ועל השאלה אם מוצדק לכנות תחום זה "מדיני".

הצענו להבדיל בין נורמות שמיוחסות ישירות לה' לבין נורמות שמיוחסות לחקיקה אנושית. אין הבחנה זו חופפת את החלוקה לתחומים המדיני והאיסורי. ישנן נורמות המיוחסות ישירות לה' שעוסקות בתחום המדיני (כגון המצוות השכליות לדעת רס"ג) וישנן נורמות איסוריות שמקורן בחקיקה (כגון הוספת 'ימים נקיים' על ימי הנידה). לכן יש להבחין גם בתחום החקיקה בין הנורמות האיסוריות לבין הנורמות המדיניות. ועתה הגענו ל"מרחב המדיני": כל מה שקשור לנורמות שמקורן בחקיקה ושנועדו להשיג את התיקון המדיני.

המרחב המדיני מאחד שני מרכיבים של המסורת על פי הרח"ה ואיחוד זה עומד במרכז תפישת האוטונומיה שלו. מצד אחד, פעילות האדם במרחב זה מהווה פנייה ישירה ליסודות המשפט הטבעי הטמונים בדעתו העצמאית של האדם. האדם שוקל את הדרכים הטובות ביותר להשיג את תכליות "התיקון המדיני". כמובן, חייב האדם מישראל להשיג את התיקון האמור על

---

[42] אני נוקט בהגדרה מצומצמת של התורה שבעל פה כאן. כמובן, ניתן היה לכלול גם את תחום החקיקה בתורה זו ובמובן מסוים זהו שיטת הרח"ה.

[43] לדיון רחב בתחום זה ע' אלון, המשפט, עמ' 391-822. דוגמה למעין חקיקה שאינו נסמך בהכרח על שיקול דעת הוא המנהג.

[44] שאלות אלו עומדות בלב מחלוקתם המפורסמת של הרמב"ם והרמב"ן, וע' הלברטל, ספר המצוות.

ידי חקיקה הקיימת לצד דיני התורה הפוזיטיביים, אך אם הנסיבות מצדיקות זאת לדעתו רשאי הוא ואף חייב לחוקק בניגוד לדיני התורה[45].

בד בבד עם זאת, המחוקק האנושי במרחב המדיני פועל מתוקף צו התורה. התורה עצמה מחייבת את האדם לפעול לטובתו המדינית על פי שיקול דעתו. אומנם, כבר הבהרנו לגבי "מהות התורה" לעיל שהתורה כולה מכוונת לטובתו, אך "הטוב" בהקשר מהות התורה אינו רק הטוב הגלוי הטמון במשפט הטבעי אלא גם זה הנסתר מבינת האדם.

לעומת זאת, גבולות המרחב המדיני מצומצמים הרבה יותר מגבולות הטוב הרחב הטמון בתורה כולה. המרחב המדיני מוגבל מראש רק לאותם הנושאים הכלולים במשפט הטבעי. והרי הכרח הוא זה: המרחב המדיני התורני מסמיך את האדם לפעול לתיקון המדיני על פי שיקול דעתו, והמשפט הטבעי אינו אלא התכליות הטובות לתיקון המדיני המובנות על פי שיקול דעתו של האדם. כשהתורה מסמיכה את האדם לחוקק אפילו בניגוד לדיני התורה הפוזיטיביים על מנת להשיג תכלית מדינית גלויה, היא למעשה מכוונת אותו לפעול לפי אותו חלק מצומצם של תכליות התורה שאותן הוא מסוגל להבין באופן אוטונומי. תכליות אלו של התורה כלולות במשפט הטבעי על פי עצם ההגדרה של מושג זה. על כן, התכליות המנחות את פעילות האדם במרחב המדיני הן תורניות במובהק, אך עם זאת הן גם התכליות הטבעיות של כל אדם באשר הוא אדם.

פעילות המחוקק האנושי על פי שיקול דעתו ואף בניגוד לדיני התורה מהווה אוטונומיה ליברלית, חירות שלילית מובהקת. אוטונומיה זו של המרחב המדיני שופכת אור חדש על המשמעות הליברלית של כל הרבדים לעיל. האזרח במדינה התורנית דמוקרטית לא רק יודע שמהות התורה כולה מכוונת לטובתו, שמקור סמכות התורה משקף את הסכמתם החופשית של אבות אבותיו ומשמעותה בהווה מעוצבת באמצעות השתתפותו הפעילה בתורה שבעל פה, הוא יודע גם שבמידה ודעתו הנחרצת היא שתיקון המדינה מחייב נורמות שעומדות בניגוד לתכניה הפוזיטיביים של התורה, התורה מסמיכה אותו לפעול בהתאם לשיקול דעתו.

מתעוררת השאלה אם אין חירות שלילית זו לא רק שופכת אור חדש על מרכיבי התורה אחרים, אלא גם מרוקנת אותם ממשמעותם. התשובה היא שלילית. חקיקה זו אינה לב חייה של האומה הישראלית, ואף על גב שיש תחומי חיים שבהם היא דומיננטית, אין היא קיימת כרובד נבדל משארי שדות היצירה התורניים. החקיקה של המרחב המדיני שזורה שתי וערב בתורה שבעל פה עד שאין לדעת בדיוק היכן הפרשנות נגמרת והחקיקה מתחילה. תמיד ניתן לשאול לגבי נורמה מסוימת אם אכן מדובר בחקיקה שנוגדת את דיני התורה, או שמא בפרשנות חדשנית.[46] בהחלט יתכן שדור מאוחר יותר ימצא את הסימוכין התלמודיים למה שנתפש בדור אחר כחריגה. כללו של דבר, החירות השלילית שזורה בעשיה התורנית בכללותה.

בהקשר הזה ראוי לזכור כי לדעת הרח"ה חקר החיים, ההתחקות אחר התכליות האוניברסליות של המשפט הטבעי, לעולם אינו מתרחש בריק תרבותי. חקר החיים המכוון את פעילותו האוטונומית של האדם התורני במסגרת המרחב המדיני חייב להיות מובן על רקע עולמו הערכי והתרבותי הרחב. הלבוש המוחשי של המשפט הטבעי בחיי העם היהודי הנאמן לתורה משקף את תורת ישראל הרחבה באופן הכרחי. מכאן שהעובדה שהתוצאות הנורמטיביות של

---

[45] ישנם כמובן סייגים שונים לכוח זה אליהם נתיחס בהמשך.

[46] ע', לדוגמה, בדיון התלמודי אודות פרוזבול של הלל בגיטין לו ע"א ואילך.

המרחב המדיני שזורות בין נורמותיה האחרות של התורה משקפת את הזיקה העמוקה והמהותית ביניהן. כפי שנראה בסוף החלק, הרח״ה רואה בפעילות האוטונומית במסגרת המרחב המדיני עיסוק בתורה לכל דבר ועל כן מדובר במלאכת קודש ממש. נכנה מהלך זה ״קידוש המרחב המדיני״, ומהותו יחוס משמעות דתית עליונה למרכיב של חיי התורה המעניק ממשות לתודעתו העצמית האוטונומית הליברלית של האזרח במדינת הרח״ה.

במהלך שאר הפרקים של חלק זה נמשיך ונעמיק בהבנת תפישת המרחב המדיני התורני על פי שיטת הרח״ה ומקומה בתפישת האוטונומיה שלו. אך עתה נפנה לדון במקורות השיטה בנוגע לחלק מן התכנים שעלו לעיל.

## מקורות השיטה: טובת האדם

בשלב זה נדון במקורות הרח״ה רק לגבי שאלה אחת: הדגש על האופי הרציונלי של טובת האדם והזיקה בינה לבין התורה. זאת מכיוון שבסוגיה זו הרח״ה מסתמך במפורש על מספר מקורות שראוי לדון בהם בנפרד. בנוגע לתפישתו בדבר המשפט הטבעי, הזיקה בינו לבין התורה, והרבדים השונים של משמעות התורה המוזכרים לעיל, נדון במקורותיו יחד עם המקורות לשיטתו לגבי משמעותן של מצוות דינים ושופטים בהמשך.

עצם הרעיון שהתורה מכוונת כלפי טובתו של האדם אינו טעון דיון מיוחד. רעיון זה מתבטא בפשוטם של מקראות רבים ועובר כחוט השני דרך הגותם של חכמי ישראל בכל הדורות. כל זאת, כמובן, בתנאי שלא נייחס למושג ״טוב״ כל תוכן מוגדר. משתנות פני הדברים ברגע שנתחיל להתיחס לתפישה מוגדרת של מהו הטוב. במקרה של הרח״ה, ראינו שהדגש על הצדדים הרציונליים והתועלתניים של מושג ״הטוב״ הוא חשוב לדרכו בעיגון האוטונומיה הליברלית במסגרת התורה האלוקית. מכאן חשוב לנו לדעת מנין שאב הרח״ה את תפישתו זו.

על אף התיחסויותיו המזדמנות של הרח״ה למנדלסון, ולמעט שפינוזה[47], מקורותיו הפילוסופיים המפורשים הם כולם ימי בינימיים. אין ספק שהרח״ה למד וחזר ולמד בעיון את יצירותיהם של רס״ג, ר׳ בחיה אבן פקודה, ריה״ל והרמב״ם תוך אהדה גדולה. הוא מזכיר גם את חיבוריהם של אבן גבירול, אבן עזרא, אבן דאוד והרלב״ג.[48] יש לו גם זיקה הגותית ברורה לרמב״ן[49], וכן למקורות המוקדמים יחסית של הקבלה, ובמיוחד לזוהר ולשערי אורה של ר׳ י׳ ג׳יקטליה.[50] אך באופן בולט, הרח״ה ממעט להזכיר יצירות הגותיות מאוחרות למאה ה14, כאשר לבו נמשך בראש ובראשונה אחר הוגים מוקדמים עוד יותר: רס״ג, ריה״ל ורמב״ם. מצב זה בולט במיוחד לאור העובדה שבעניינים הלכתיים ופרשניים, הרח״ה מרבה להתיחס לחכמים מכל הדורות ודורו שלו בכלל. בדיון במקורותיו של הרח״ה נלך בעקבותיו: נתרכז במקורות עליהם

[47] הרח״ה הרבה להתיחס לשפינוזה. ע׳ הרח״ה, מושגי, ״חלק הקטעים״. למחקר על יחסו של הרח״ה לשפינוזה ע׳ שביד, דימוקרטיה, עמ׳ 147-150; שוורץ, אמונה, עמ׳ 135-145.
[48] ע׳ הרח״ה, מושגי, פרק נו.
[49] ע׳, למשל, בפתיחה לאלה א׳.
[50] ע׳ מלכי א׳, ״אל בני ובנותי״, עמ׳ 125 ואילך. ע׳ גם באלה א׳, פרק ט׳: ״ברית יעקב את אלוק״, במיוחד סעיף ב׳ ואילך. רמיזות קבליות והפניות למקורות הקבלה מפוזרות על פי יצירותיו הרבות של הרח״ה, מוקדמות ומאוחרות כאחת.

הוא מתבסס באופן מפורש. בסוגיה שלנו מקורות אלה הם ספרות המקרא והתלמוד, רס"ג, ריה"ל ורמב"ם. נציין מקורות מאוחרים יותר כשהשפעתם נראית גלויה.

## המקרא והספרות התלמודית

בספרו מושגי שוא והאמת, הדפיס הרח"ה מאמר בשם "צד החיים אשר בדת ישראל ובהפילוסופיא הדתית העברית", בו הוא מעגן במקורות המסורת את טענתו שעיקר תורת ישראל הוא העיסוק הלכה למעשה בתיקון חייו הממשיים של האדם. בראש ובראשונה, הרח"ה מוצא סימוכין לעמדתו במקרא ובמקורות התורה שבעל פה עצמם. אמנם, המעיין בסיפורי בראשית ימצא הדים לסיפורי העמים בהם מככבים מלאכים, צבאות שמימיים ושאר "רשומים מיטיהילוגים", אך "...גם המעט שסיפרה תורה מן השמיים היא על הדברים אשר תועלתם היא אל הארץ, את המאורות הגדולים להאיר על הארץ...אות היא כי תורת ישראל תורת הארץ היא..."[51] התורה עוסקת בעניניהם הקונקרטיים של אנשים בשר ודם.

כמו כן, "היעודים התוריים המה כולם יעודי החיים וברכות תנובות שדה מטל השמיים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש, יעודי האומה המה הנחלה והממשלה והישיבה לבטח בארץ..."[52]. השכר המובטח לבני ישראל עקב שמירת התורה הם ענינים שכל אדם נבון מבין את חשיבותם: חקלאות, ירושת הארץ, משטר תקין וביטחון. הנביאים גם הם פנו בעיקר לשאלות של מוסר וצדק שהן חשובות לחיים הממשיים.[53] גם בעלי המשנה "ידעו כי יסוד היהדות הוא החיים, לזאת רוב למודיה המה מיוסדים על מושגי החיים, סדר נזיקין וחלק גדול מסדר נשים המה למודים סוציאליים..."[54] חכמי התלמוד המשיכו בעיקרו של דבר במסורת בעלי המשנה. מכל הנ"ל הרח"ה הלומד כי יש להבין את טובת האדם באופן רציונלי וארצי, ושתורת ישראל מכוונת לטובה זו.

אין ספק כי יש ממש בפרשנות הרח"ה למקורות אלה. מקורותיה הקלאסיים של היהדות אכן עוסקים רבות בבעיות חיי האדם הארציים ביותר ופתרונן במסגרת תורת ישראל. אך ברור עם זאת שאין במקורות אלה לבדם כדי לפרנס תפישה רציונלית של טובת האדם ואופן השגתה. אומנם, הבטחות המקרא אכן מתיחסות ליעודי החיים כגון חקלאות ובטחון, אך הזיקה בין המעשים המתבקשים, כגון אהבת ה' וההימנעות מעבודת אלוקים אחרים, לבין היעודים, כגון מטר והצלחה חקלאית, היא רחוקה מלהיות מובנת מאליה. בדומה לכך, חלקים גדולים מספרות התלמוד אכן מוקדשים לחיי אדם על פי השכל הישר. אך עם זאת, ספרות זו מלאה באמונות אודות מעשי האדם הראוים והלא ראוים, והשכר והעונש הנובעים מהם, שהיסוד הרציונלי לא תמיד מורגש בהם. ברור, עם כן, שפרשנות הרח"ה משקפת לא הסקה אלא הכרעה פרשנית ערכית המסתמכת על תפישתו התורנית הרחבה אשר נהנית היא ממקורות נוספים על המקורות שנידונו זה עתה. נפנה עתה אל המקורות האלה.

## הרמב"ם

המקור המפורש והבולט ביותר שהרח"ה מתבסס עליו בסוגיה שלנו הוא שיטת הרמב"ם בטעמי המצוות:

[51] הרח"ה, מושגי, עמ' 146.
[52] שם, עמ' 148.
[53] שם, עמ' 149.
[54] שם, עמ' 150.

...הדת בעצמו ובמצוותיו כולם הם לדעתו [של הרמב"ם] לתועלת החיים כנאמר לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, ואמר הרמב"ם ז"ל שכל מצוה מהתרי"ג מצות היא אם לנתינת דעת אמת, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר, או להסר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות (מו"נ ח"ג פרק ל"א), ומבאר בדרך זה טעמי כל המצוות מפרק ל"ב עד פרק מ"ט [של החלק השלישי של מו"נ] כולם ענינים חיים ומועילים, ואמר שאמרו יתברך אשר ישמע את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כבר ביאר שפי' החוקים כולם יורו אל כל הגוים שהם בחכמה ובתבונה, ואם יהי' ענין בהם שלא יודע לו סבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק למה יפליאו כל האומות ויאמרו רק עם חכם ונבון.[55]

אין ספק שהרח"ה צודק ותפישת הרמב"ם בפרקים המוזכרים של מו"נ אכן מציגה את הטוב לאדם בצורה רציונלית, נטורליסטית ואפילו תועלתנית, ומבארת שתורת ה' מכוונת להשיג לו לאדם את טובתו זו. כידוע, הרמב"ם סבור שרוב מצוות התורה נועדו להשיג את תיקון הגוף אשר במרכזו עניינים הנחוצים להסדרת כל קיבוץ מדיני אנושי, כאשר המונח "גוף" מרמז כראוי על היות כל התחום כולו אמצעי להשגת תכלית נעלה יותר, היא תיקון הנפש.

אבל כאן מתגלה גם ניגוד בין הרח"ה לבין הרמב"ם. תפישתו של הרמב"ם היא אכן רציונלית ותועלתנית, אך בדרגה העליונה של סולם הערכים שלו שני מרכיבים אלה, הרציונליות והתועלתנות, כאילו נפרדים אחד מעל השני. תיקון הגוף הוא רציונלי מכיוון שהוא נגזר באופן הבלתי מדויק של השכל המעשי מצרכיו של האדם ומהתבוננות באמצעים המועילים למלאם[56]. הוא גם נושא אופי תועלתני בכך שהוא, כאמור, מכוון להשיג את תיקון הנפש. אך תיקון הנפש, השלמות השכלית, כבר אינו ענין תועלתני. אומנם, השלם בשכלו משיג הטבות ותענוגות שלא מן העולם הזה, אך נראה שעבור הרמב"ם, השלמות השכלית היא ערך בפני עצמו. יתרה מזו, ערך זה אינו מותיר מקום לשום ערך אחר.

אומנם, גם תפישת הרח"ה היא בעלת יסודות דאונטולוגיים. אך ערכים אלה כמו מפוזרים בין ערכיו האחרים של הרח"ה. הרח"ה אינו מעמיד שום היבט של טובת האדם מעל לכל האחרים, ובוודאי שאינו משעבד את ערכו של המוסר והצדק החברתי לשכל התיאורטי. אם יש לאדם תכלית רוחנית המתעלה מעל התכליות הגשמיות, תכלית אשר מהווה כאמור את השלמות השכלית בהגות הרמב"ם, תכלית זו מבחינת רח"ה אינה אלא המשמעות הדתית תורנית של העיסוק בתיקון הגוף. הרח"ה אף הטיל ביקורת עקיפה על הרמב"ם בהקשר הזה. בתחילת מאמרו "צד החיים אשר בדת ישראל ובפילסופיא הדתית..."[57] הרח"ה מציג את הבעיה עמה הוא מבקש להתמודד במאמר זה. הוא מסביר שאנשים בני דורו סבורים שמחשבת ישראל אינה עוסקת בעולמו הממשי של האדם אלא רק בבעיות תיאולוגיות וסכולסטיות. לדעת מבקרים אלה:

זה העולם הגדול רחבי ידים מלא חיים בריות טובות בארץ ועל פני רקיע השמים להנהות בהם בני אדם, כל אלה חסרו בעולמם [של הפילסופים הדתיים] אשר אין בו לא אכילה ולא שתיה וגו' רק יושבים ועטורותיהם בראשיהם ונהנים אלה משכל הפועל ואלה מזיו השכינה אך לא מאור החיים המאיר בארץ ולדרים עליה.

מגמת מאמרו של הרח"ה היא להוכיח שאין אלו פני הדברים: ההגות היהודית אינה עוסקת רק ב"זיו השכינה" וב"השכל הפועל", שאינם ב'צד החיים', אלא בחיים עצמם. באומרו "...אלה משכל הפועל..." הרח"ה בוודאי מתכוון לרמב"ם ולממשיכי דרכו. אמנם, הרח"ה יגן על

---

[55] שם, עמ' 156.

[56] למען הקיצור אני מציג את הדברים בפשטות. על המורכבות של מושגים אלה ע' קרייסל, השכל המעשי; נובק, השכל המעשי; פינס, המגבלות.

[57] הרח"ה, מושגי, עמ' 145.

הרמב"ם בהמשך מאמרו ויאמר שמפעלו באופן כללי עסק ב"חיים", ושמטרת ספרו מו"נ היתה להביא תועלת לבני עמו, אך הוא לא ידבר בזכות האידיאל השכלי.

בנוסף, נראה שבנוגע לאידיאל השכלי, הרח"ה ערך מעין עימות עקיף עם מורו הגדול וזאת באמצעות פרשנות מקראות. בהקשר של טעמי המצוות הרמב"ם כתב בחלק ג' פרק כז:

> ...וכבר דברה תורה בפירוש על שתי שלמויות אלה, והודיעה לנו כי תכלית כל התורה הזו היא השגת שתי השלמויות הללו, אמר יתעלה ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, הקדים כאן את השלמות האחרונה כפי חשיבותה, כמו שבארנו שהיא התכלית הסופית, והוא אמרו לטוב לנו כל הימים...הכוונה...השגת עולם שכולו טוב וארוך והוא הקיום הנצחי. ואמרו לחיותנו כהיום הזה, הוא הקיום הגופני הזה הראשון הנמשך זמן מסוים, אשר לא יהיה סדר אלא בקבוץ המדיני כמו שבארנו[58].

הרמב"ם מפרש ש"לטוב לנו כל הימים" מתיחס לשלמות הראשונה: שלמות הנפש שהיא השלמות השכלית. רק "לחיותנו כיום הזה" מתיחס לשלמות הגוף הזמנית והחשובה רק כמסדרון דרכו האדם מגיע אל השלמות הראשונה השכלית. כידוע, ההשגה השכלית היא מרכזית ביותר במשנת הרמב"ם. היא מהווה את הקשר בין האדם לבין האלוקים (מו"נ ג:נא); היא הדרך לחיי נצח (ג:כז); היא מהווה את תכלית האדם אשר בזכותה נאמר שנברא בצלם אלוקים (א:א); מי שאינו מממש את שכלו אינו זוכה לשם "אדם" (א:ז) ועוד ועוד.

גם הרח"ה מפרש את "לטוב לנו כל הימים" בדיון על טעמי המצוות:

> ויצונו ה' אלקינו לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלקינו לטוב לנו כל הימים הוא על הטוב הכללי של שלום החברה...לחיותינו כיום הזה הם היעודים הגשמיים ונתתי מטר ארצכם וכדומה...[59]

הרח"ה, כמו הרמב"ם, מבין ש"לטוב לנו כל הימים" ו"לחיותינו כיום הזה" מלמדים על שתי שלמויות או הטבות שונות. וכן שניהם תופשים את "לחיותינו כיום הזה" כמורה על טוב "גשמי" יותר מאשר "לטוב לנו כל הימים". שניהם מתיחסים להבדל בין שלמויות אלו מצד פרקי הזמן שהן מציינות[60]. אך אם עבור הרמב"ם מדובר בהבחנה שבין תיקון הגוף ותיקון הנפש, עבור הרח"ה שתי ההטבות שייכות ל"חיים": הרח"ה מבחין בין "היעודיים הגשמיים" ממש, כגון מטר הנחוץ לחקלאות, לבין "טוב" אחר שהוא מופשט וכללי יותר: "הטוב הכללי של שלום החברה". אך הרמב"ם היה משייך את "הטוב הכללי של שלום החברה" לתיקון הגוף. בג:כז, כפי שראינו, הוא מתאר את תיקון הגוף כך: "תקינות מצבי עסקיהם [של עמי הארץ] זה עם זה"; מצב בו "יהו עניני המדינה תקינים"; "הנהגת המדינה ותקינות מצבי כל אנשיה"; "תיקון מצבי בני אדם זה עם זה" ועוד. לעומת זאת, תיקון הנפש השכלי מתואר כ"השקפות נכונות"; "ברור הוא כי השלמות הזו האחרונה אין בה מעשים ולא מדות, אלא היא השקפות בלבד שכבר הוביל אליהם העיון וחייב אותן המחקר"; "תיקון הדעות" ועוד. נראה שהרח"ה מצד אחד התבסס על הרמב"ם והזכירו באופן מובלע בכדי למצוא סימוכין לשיטתו שלו בדבר טעמי המצוות, אך מצד שני הבליט באמצעות פירושו לפסוק את הניגוד הברור בין שיטתו לבין שיטת המורה.

תמונה דומה מצטיירת מפרשנויות נוספות של הרח"ה באותו המאמר. לצד דיונו בטעמי המצוות, הרח"ה דן בשאלה האם המצוות הן "צורך גבוה", כלומר, לטובת האלוקים עצמו, או שמא המצוות ניתנו לבני אדם רק לטובתם שלהם. במהלך דבריו הוא אומר את הדברים הבאים:

---

[58] רמב"ם, מו"נ, עמ' שלח.
[59] הרח"ה, המסדרונה, שנה א', חוברת ט', עמ' רנ-רנא.
[60] שם.

ואשר מצינו קצת פסוקים ואגדות אשר פשוטם נדמה שהעבודה צורך גבוה היא, כמו תנו עוז לאלקים וכדומה הכוונה תנו עוז לחפץ אלקים הרוצה בטובת ושלום הברואים ושלום החברה בכלל והאישים בפרט, וא״א לשלום החברה בלתי הנהגות ומדות טובות ומוסריות בין פרטי האישים אשר מהם החברה מורכבת, וע״י הנהגותינו במדות טובות ומוסריות אנו מוסיפים כח וגבורה בהחפץ אלקים לטוב לנו כל הימים...וסוד שם אלקים שהוא המנהיג כידוע...

וזה סוד ה׳ הוא אלקים ר״ל שכל מה שהורשה לנו בענין ידיעת וחקר ודביקות אלקות הנכלל בשם הוי׳, הוא אלקים המנהיג לטוב לנו כל הימים, ועל זה נאמר **אתה הראת לדעת כי ה׳ הוא האלקים אין עוד מלבדו** (דברים ד׳), כי ההולכים אחר הבלי הגוים בתעתועי הזיה, מצאו להם מושגים אחרים בעניני האלקות, ואדרבא הי׳ להם דמיונות ומושגים לרעות החברה ומפריע שלום האנושי...

אמנם לא כן מושג אמונתנו הקדושה אשר עליה אמר **שאל נא לימים ראשונים** וגו׳ **הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמהו** וגו׳ **הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים** וגו׳; אשר מזה רואים אשר עיקר מושג בני אדם בחפץ אלקים הוא רק לטובתינו, ע״ז אמר **אתה הראת לדעת כי ה׳ הוא האלקים אין עוד מלבדו**, ר״ל שעיקר הדעת באלקות הוא כי ה׳ ששם זה כולל כל מושגינו באלקות, הוא האלקים ר״ל המנהיג לטובתינו, כמ״ש (ישעיה כ״א) **כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה׳ עושה חסד משפט וצדקה בארץ**.[61]

בקטע הזה הרח״ה מפנה כמה פעמים לפסוקים בדברים פרק ד׳:

כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ והשחתם ועשיתם פסל תמונת כל ועשיתם רע בעיני ה׳ אלהיך להכעיסו...והפיץ ה׳ אתכם בעמים...ובקשתם משם את ה׳ אלוהיך...ושבת עד ה׳ אלוהיך...כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ למקצה השמים ועד קצה השמיים, הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמהו...או הניסה אלוקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באתת ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמאוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה׳ אלוהיכם במצרים לעיניך. אתה הראת לדעת כי ה׳ הוא האלוקים אין עוד מלבדו...וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה׳ הוא האלוקים[62] בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד.

במקבץ פסוקים זה מסופר על כך שעם ישראל חטא נגד ה׳, נענש, התחרט וחזר אל אלוקיו. החזרה אל ה׳ אלוקי ישראל מתוארת כאן בפסוקים רבים, אך הרמב״ם, כפי שנראה, ובעקבותיו הרח״ה, בחר להתמקד בפסוק המתחיל ״אתה הראת לדעת״. שניהם מצאו בפסוקים אלה לא רק תיאור תשובת העם אל ה׳ אלא גם רמז לתוכן הכרת העם את האלוקים.

הרמב״ם מפנה לפסוקים אלה ארבעה פעמים במו״נ. בכל המקומות המילים ״אתה הראת לדעת״ מציינות ידיעת ה׳, ובשלושה מתוך ארבעת המקומות הרמב״ם מציין שידיעה זו היא שכלית באופן מובהק[63]. בחלק ב:לג, הרמב״ם מביא את הפסוק ״אתה הראת לדעת״ לבדו כסימנה המובהק של ידיעת המושכלות בניגוד ל״מפורסמות״.[64] יש להניח שהשפעת הרמב״ם היא

---

[61] שם, עמ׳ רנג. הדגשים שלי.

[62] אמנם, ברמב״ם, מו״נ, חלק ג, פרק נא, מיד לאחר ״וידעת היום ושבת אל לבבך״, הרמב״ם מצטט את המילים ״דעו כי ה׳ הוא האלוקים״, אך אין זה מפסוקנו כאן אלא מתהלים ק:ג ״דעו כי ידוד הוא אלהים הוא עשנו (ולא) ולו אנחנו עמו וצאן מרעיתו.״

[63] אנו לומדים ש״אתה הראת לדעת״ ו״והשבת אל לבבך״ מורים על הכרת ה׳ בחלק ג, פרק לב: ״וכאשר שלח ה׳ את משה רבנו לעשותנו ממלכת כהנים וגוי קדוש בידיעתו יתעלה, כמו שבאר ואמר אתה הראת לדעת וגו׳, וידעת היום והשבות אל לבבך וגו׳״. כלומר, העם ייעשה לממלכת כהנים וגוי קדוש באמצעות הכרת ה׳, או כפי שר׳ י׳ קאפח ניסח זאת: ״כלומר שממלכתיותינו וקדושתינו נעשת על ידי ידיעתנו את ה׳ ידיעה הכרתית יסודית״. ״ידיעה הכרתית יסודית״ זו אינה אלא ידיעה שכלית. בא:לט הרמב״ם מסביר שהמונח ״לב״ מציין לעיתים את ״השכל״, ובהקשר זה דן בשני הפסוקים שלנו ״והוא [המונח ״לב״] שם השכל...וכן והשבות אל לבבך, ולא ישיב אל לבו, וכל מה שדומה לכך, הכל התבוננות שכלית, כמו שאמר ולא נתן ה׳ לכם לב לדעת, כמו אתה הראת לדעת״. אישור נוסף לכך שמדובר בידיעה שכלית באופן מובהק נמצא בג:נא: ״...וכאשר תשיג את ה׳ ופעולותיו כפי שמחייב השכל, אחר כך תעסוק בהתיחדות אליו, ותסעה כלפי קרבתו, ויתעבה המגע אשר בינך ובינו והוא השכל, אמר אתה הראת לדעת וגו׳, ואמר וידעת היום והשבות אל לבבך וגו...״

[64] ״...וכל דבר שנודע בהוכחה הרי דין הנביא בו כדין כל מי שידעו ללא הבדל, ולא נודעו שני היסודות הללו [מציאות ה׳ והיותו אחד] מצד הנבואה בלבד, אמרה תורה אתה הראת לדעת וגו׳. אבל שאר הדברות הם מסוג המפורסמות והמקובלות ולא מסוג המושכלות.״ ההקשר הוא שהרמב״ם מסביר, על פי שיטת מדרשים מסוימים (אמת ששיטת המדרשים האלה אינה שיטתו של הרמב״ם, אך הסברו לשיטת המדרשים היא על פי עקרונותיו שלו), שישנו הבדל עקרוני בין שתי הדברות הראשונות לבין שאר הדברות. הידיעה של ״אתה הראת לדעת״ היא ידיעת המושכלות שהן

שהביאה את הרח"ה לצטט פעמיים דווקא את הפסוק "אתה הראת לדעת" כאשר ביקש לדון באופן מהותי באופי הכרת האדם את האלוקים. ניתן גם להניח שתביעתו לצמצם את הכרת האלוקים האמיתית להכרה המשתקפת בפסוק זה, כביטוי לתפישה לפיה יכולת האדם להכיר את ה' היא מוגבלת ביותר, גם היא פרי השפעתו של הרמב"ם. מכאן ניתן להסיק שפרשנותו של הרח"ה לפסוק זה צריכה להיות מובנת כתגובה לפרשנות הרמב"ם.

בשתי הפעמים שבהן הרח"ה מצטט את הפסוק המתחיל במילים "אתה הראת לדעת" הוא מוסיף ומצטט את המשכו של פסוק זה, אותו הרמב"ם משמיט בכל המקומות בהם עיינו[65]: "...כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו." הרח"ה אומר ששם ההויה "כולל כל מושגינו באלקות". אולי כוונתו לדברי הרמב"ם ששם ההויה "...הוא שם מיוחד לו יתעלה...שהוא מורה על עצמו יתעלה הוראה ברורה שאין בה שתוף..."[66] בכל אופן נראה, שכוונת הרח"ה באומרו ששם ההויה כולל את כל מושגינו באלוהות היא, שידיעת שם זה היא פסגת הכרת האלוקים שהאדם מסוגל לה.

והנה פסוקנו מלמדנו שה' – שם ההויה – הוא האלוקים. השם "אלוקים", לעומת שם ההויה, אינו מורה על עצמותו של הא"ל. הרח"ה מסביר שהשם "אלוקים" מציין אחת מפעולותיו של ה': היותו "משגיח", "מנהיג לטובתנו". הרעיון שהשם "אלוקים" מציין את היותו של ה' מנהיג מוצא ביטוי לפירושיו של הרמב"ם למונח "אלוקים"[67] והוא מצוי גם במקורות רבים אחרים[68]. מכאן שאין לנו ידיעה בה' כלל חוץ מהיותו "...הרוצה בטובת ושלום הברואים ושלום החברה בכלל והאישים בפרט, וא"א לשלום החברה בלתי הנהגות ומדות טובות ומוסריות בין פרטי האישים אשר מהם החברה מורכבת", וכן,הא"ל "מנהיג **לטוב לנו כל הימים**". ביטוי זה, כפי שראינו, מורה על "הטוב הכללי של שלום החברה". הרח"ה משמיט את אידיאל העיון השכלי מפרשנות הרמב"ם לפסוקים אלה ומחליף אותו בתכליות השייכות בשיטת הרמב"ם לתיקון הגוף.

הדוגמא האחרונה בה נעיין היא הפסוק אשר הרח"ה מביא בסוף הקטע לעיל:

> ...ר"ל שעיקר הדעת באלקות הוא כי ה' ששם זה כולל כל מושגינו באלקות, הוא האלקים ר"ל המנהיג לטובתינו, כמ"ש (ישעיה כ"א) **כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ**.[69]

הרח"ה מביא פסוק זה כחתימת דיונו בהכרת האלוקים שמסתכמת בחתירה אחר טובת האדם כאשר טובה זו מובנת על פי שיטתו כפי שראינו לעיל. הוא כמובן ידע שגם הרמב"ם חתם את דיונו בהכרת ה' והקירבה אליו עם פסוק זה, אך השתמש בם כדי להוכיח ששום שלמות,

---

דבר ש"נודע בהוכחה". על פי הנגדת הרמב"ם, שהיא בין הדברים הנודעים בהוכחה בהתאם לפסוק "אתה הראת לדעת" לבין שאר הדברות, יוצא ששאר הדברות (אשר הינם מפורסמות ולא מושכלות) אינם נודעים בהוכחה, כלומר, אינם נודעים לסוג הידיעה המצוין במילים "אתה הראת לדעת". וע' אפרת, מונחים, עמ' 73.

[65] איני יודע עד כמה הציטוטים ברמב"ם, מו"נ, המודפס משמרים את המילים המדויקות שהרמב"ם עצמו בחר לצטט. בכל אופן, הפרשנות כאן אינה תלויה במילים הספציפיות המצוטטות. אם כי, יש התאמה מלאה בין פרשנותם השונה של שני החכמים לבין המילים שהם לכאורה בחרו להדגיש.

[66] רמב"ם, מו"נ א:סא.

[67] רמב"ם, מו"נ א:יט, א:כז ו-ב:ו.

[68] כגון פירוש רש"י לתורה בראשית ב:ו: "ה' אלוקים, ה' הוא שמו, אלוקים שהוא שופט ושליט על כל, וכן פירוש זה בכל מקום לפי פשוטו: ה' שהוא אלוקים."

[69] הרח"ה, שם.

והמוסר והצדק בכלל, זולת השלמות השכלית אינה מהווה את יעודו האמיתי של האדם.[70] שוב הרח"ה העלה את התכנים השייכים בשיטת הרמב"ם לתיקון הגוף לדרגתו הערכית של תיקון הנפש. אך כידוע, הרמב"ם השתמש בפסוק זה גם לבטא את חשיבותו של המוסר והצדק בצלו של האידיאל השכלי. מהלך זה של הרמב"ם מעלה את השאלה, אליה נפנה עתה, כיצד הרח"ה קרא את הרמב"ם.

משמעותו האתית של האידיאל השכלי של הרמב"ם היא מורכבת. מורכבות זו, אותה לא אנסה לבאר לגופה, היא חשובה להערכת זיקתו של הרח"ה לשיטת המורה. לדעתי, על פי הדברים שראינו לעיל, לא יכול להיות ספק שהרח"ה היה מודע לכך שהוא דוחה חלקים חשובים מתפישתו של הרמב"ם. הוא הכיר את שאיפתם של הוגים מסוימים לשכון במרומים לעד "ועטרותיהם בראשיהם ונהנים אלה משכל הפועל ואלה מזיו השכינה אך לא מאור החיים המאיר בארץ ולדרים עליה", והוא דחה אידיאל זה. אך עם זאת יש בפנינה שאלה: האם הרח"ה תפש את עצמו כדוחה לחלוטין את אידיאל השלמות האנושית של "המורה", או שמא רק משמיט אלמנטים מסוימים ומדגיש אחרים? התשובה לשאלה זו תלויה בפרשנות הרח"ה למשנת הרמב"ם, ובמיוחד בהבנת הרח"ה את מקום האתיקה בה.

ראשית, כמה קוים לדמות מורכבות מקום האתיקה באידיאל השכלי של הרמב"ם: באותו פרק של <u>מו"נ</u> (ג:נד) הרמב"ם מסביר שדברי ירמיהו ש"אל יתהלל החכם בחכמתו" מלמדים אותנו מה שהפילוסופיה מלמדת גם היא, שהמוסר "...אינו אלא הצעה לזולתו ואינו תכלית כשלעצמו".[71] אך לאחר מכן אנו לומדים שדברי הנביא "כי אני ידוד עשה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ידוד" מלמדים ש"...התכלית אשר הזכיר בפסוק זה יהא שהוא באר כי שלמות האדם אשר בה יתפאר באמת היא מי שהגיע להשגתו יתעלה לפי יכלתו, וידע השגחתו על ברואיו בהמצאותם והנהגתם היאך היא, והיו הליכות אותו האדם אחר אותה ההשגה מתכוון בהם תמיד חסד צדקה ומשפט להדמות במעשיו יתעלה על הדרך שבארנו..."[72]

הרמב"ם ביאר את המושגים חסד, צדקה ומשפט בחלק ג, פרק נג. החסד הוא הטבה לזולת. הצדקה היא הצדק. המשפט הוא "...הדין כפי שראוי על הנדון..."[73] לא אנסה לבאר כאן את היחס בין המושגים חסד, צדקה ומשפט לבין הטוב המוסרי-מדיני של תיקון הגוף, שהוצג בפרקים בהם עיינו כנבדל הבדלה גמורה מן האידיאל השכלי. אך עם זאת, ברור לכאורה קיימת חפיפה רחבה ביניהם כך שלפחות במבט ראשון נראה שיש מתח או אפילו סתירה בין דברי הרמב"ם המציבים את כל תכני תיקון הגוף כמבוא בלבד אל האידיאל השכלי, לבין דבריו המציבים את הנהגת העולם כולו על פי החסד, הצדקה והמשפט כמשימה הקשורה באופן מהותי, גם אם לא באופן נהיר לגמרי, באותו אידיאל שכלי. התרת אותו מתח או סילוק אותה סתירה מחייבים הכרעות פרשניות העשויות להשפיע על הבנת שיטת הרמב"ם בכללותה.

---

70 רמב"ם, מו"נ, ג: נד.
71 רמב"ם, מו"נ, עמ' תיד - תטו.
72 רמב"ם, מו"נ, עמ' תטז.
73 רמב"ם, מו"נ, עמ' תיב.

שלמה פינס, בין היתר על סמך דברים אלה, הציע את התיזה המפתיעה שהרמב״ם כלל לא האמין שהאדם יכול להתקרב לאלוקים באמצעות השכל התיאורטי[74]. הרמב״ם, על פי תיזה זו, גרס שהאדם אינו יכול להכיר את עולמו בוודאות מעבר לגלגל הירח. הדרך היחידה הפנויה לאדם לדבוק באלוקים היא לנסות לדמות את מעשיו האנושיים למעשיו יתברך. מעשיו הם חסד, צדקה ומשפט. פרשנות זו מזכירה במקצת את תפישת הרח״ה לפיה הכרת האלוקים מסתכמת בחפץ הא״ל בטובת החיים. אמנם בעקבות מאמרו של פינס דן זאב הרוי באותם המקורות והגיע למסקנות פחות מרחיקות לכת (אם כי גם הן מצביעות על מורכבות האידיאל השכלי של הרמב״ם),[75] אך עצם האפשרות להציע קריאה קוהרנטית של הרמב״ם המציגה את האלמנט המוסרי-מדיני כאידיאל הדתי הבלעדי, עד שתפישת הרמב״ם נראית דומה לתפישת הרח״ה, מבליט את המגוון העצום של הדרכים שבהן ניתן להבין את משמעותה האתית של השלמות השכלית של הרמב״ם. נראה שגם אם הרח״ה לא הרחיק לכת עד כדי עמדתו המאוחרת של פינסהוא בוודאי נטה אל הקצה הפרשני המדגיש את מקומה של האתיקה בשלמותו האחרונה של האדם. בכתיבתו יש הדים לנטייה כזו בפרשנות הרמב״ם.

שימת דגש על המרכיב האתי של חזון הרמב״ם נובעת מדרכו של הרח״ה בהבנת הפילוסופיה היהודית הימי ביניימית בכלל. הרח״ה מעריך את משמעות הגותם של הוגי ימי הביניים מתוך הערכת תכלית הפילוסופיה בכלל, ותכלית מפעל חייהם בפרט (כפי שהם תפשו אותה לדעתו). הרח״ה תופש את הפילוסופיה הימי ביניימית כנסיון לשמור על האמונה במקרא. הרח״ה מסביר שהתנ״ך אינו יסוד הלאומיות הישראלית בלבד, אלא יסוד הצדק, המוסר והתרבות האנושית בכללותה. הניסיון של ההוגים היהודיים להראות שהתנ״ך מציע פתרונות גם לבעיות הפילוסופיות היה הכרח מוסרי-מדיני של ממש.[76]

מכאן נובעת פרשנותו של הרח״ה למפעל חייהם של ההוגים עצמם. הרח״ה ניגש להבנת הגות הרמב״ם על פי מכלול מטרותיו וכתביו של האחרון. חזונו של הרמב״ם מתבהר לא רק מתוך דיוקים ב<u>מו״נ</u> אלא גם מתוך מחויבותו למשפטי התורה אותה ביטא באמצעות ספרו ״משנה תורה״. בספר זה ביקש הרמב״ם ״לבאר החובות הדתיות לפי דת ישראל כחלק מן התכלית של הפילוסופיא המעשית, שהיא ההנהגה הטובה, וחשב שע״פ דת ישראל מחויב האדם להתנהג בחיים ע״פ החכמה ויסודי פילוסופי החיים...לא רק בהטהארי [התיאורטי] אך לפי המועיל במעשה לתועלת החיים...״.[77] על פי גישה זו, גם אם נתקל בספר זה בהתבטאויות של הרמב״ם לגבי האידיאל השכלי מהן עולה לכאורה כאילו האתיקה אינה חלק מתכלית האדם, יש להעמיד לצד דברים אלה את יצירותיו האחרות של הרמב״ם אשר מעידות עד כמה התיקון המוסרי-מדיני היה מרכזי בשיטתו.

גם בנקודה זו הרח״ה היה יכול להסתמך על פרשנותו של שלמה פינס למפעל הרמב״ם. בהקדמתו לתרגומו לאנגלית של <u>מו״נ</u>, פינס מדגיש שחייו של הרמב״ם עצמם היוו אידיאל

[74] פינס, המגבלות.
[75] הרוי, שלמות אנושית.
[76] הרח״ה, מושגי, עמ׳ 151.
[77] שם, עמ׳ 156.

אפלטוני[78]. הרמב״ם כהוגה דעות ומנהיג יהודי גילם בדמותו מעין מלך פילוסוף. על רקע זה פינס טוען שמו״נ הוא במידה רבה ספר בעל תכלית מדינית: מתן לגיטימציה לדת עבור הפילוסופיה, ולפילוסופיה עבור הדת. גם עידית דובס טענה שבבואנו להבין את תכלית האדם במשנת הרמב״ם, אי אפשר להתעלם מן התכליות להן הקדיש הרמב״ם את חייו שלו[79].

לסיכום, אין להפריז במוחלטות דחיית הרח״ה את משמעות תיקון הנפש של הרמב״ם. יש להניח שתפש עצמו כמאמץ ומדגיש אלמנטים מסוימים ומצניע או דוחה אלמנטים אחרים. עבור הרח״ה, הרמב״ם היה ״המורה״ אשר בעקבות כתביו גיבש לעצמו את השקפתו. העימות שהוא עורך עם הרמב״ם בוודאי התנהל תוך הזדהות עמוקה. באופן כללי נראה שתפישת הרח״ה את טובת האדם באופן רציונלי ותועלתני מסתמכת בראש ובראשונה על דרכו של ״המורה״. כמו כן, הנחתו שטובה זו באה לו לאדם באמצעות שמירת התורה, שמתפקדת הן כחוקה מדינית והן כספר היישרה לחיי היחיד, נשאב גם היא משיטת הרמב״ם.

אך עם זאת, ראינו שהרח״ה סטה מן הרמב״ם בכמה נקודות חשובות. ראשית, ראינו שהוא דוחה במידה זו או אחרת את האידיאל השכלי של הרמב״ם ומתיחס אל תכנים שמבחינת הרמב״ם הם בחינת תיקון הגוף כאל חלק מתכליתו העליונה הרוחנית של האדם. דחיית האידיאל השכלי הטהור והשראת המשמעות הדתית העליונה שלו על תכליות הקשורות בתיקון הגוף מטה את מוקדי הקדושה וההתעלות של חיי התורה מן ההתבוננות השכלית ואל ממשות חייו הדתיים, המוסריים והמדיניים של עם התורה. בנוסף, ראינו לעיל שהרח״ה מניח רובד של משמעות נסתרת, לא רציונלית ולא תועלתנית, במצוות התורה. מגמת הרח״ה המתגלה כאן היא להעצים את חשיבותו של היחוד הפרטיקולרי של תורת ישראל. אם עבור הרמב״ם הערך האמתי הבלעדי הוא השכל האוניברסלי, המתעלה מעל כל מקרי הגוף של היחיד ושל הכלל, עבור הרח״ה יש הרבה מן הערך בדרכים הפרטיקולריות של ישראל. מזוית זו הרח״ה הוא רחוק מן הרציונליזם העקרוני והעקיב של הרמב״ם ומגלה הוא עקבות של זרמי מחשבה יהודיים, כגון ריה״ל והקבלה, אשר מוצאים ערך בפרטי תורת ישראל גם מבלי להזדקק לסימוכין שכליים ואוניברסליים. אך עם זאת, הרח״ה מבין את הערך היחודי של דרכי ישראל גם לאור היותן גרסה יחודית של ערכים כלל אנושיים, כדוגמת הזיקה בין המשפט הטבעי לבין החוקה היחודית המגלמת אותה, וכפי שראינו לעיל. דיאלקטיקה זו המגשרת בין האוניברסלי ובין הפרטיקולרי תהיה חיונית למהלך הרח״ה אותו נכנה קידוש המרחב המדיני ובו נעיין בהמשך.

## ריה״ל

אין ספק שמקור חשוב למגמת הרח״ה בהדגשת היחודי לישראל לעומת הכלל אנושי האוניברסלי הוא משנת ריה״ל. על אף מעמדו הרם של הרמב״ם בעולמו של הרח״ה, גם ריה״ל מככב בכתיבת הרח״ה וזאת במיוחד באלה דברי הברית. נראה בהמשך שתפישת ריה״ל בדבר ״הענין האלוקי״ משחק תפקיד חשוב בקידוש המרחב המדיני תורני במשנת הרח״ה. אך ספר הכוזרי של ריה״ל משמש סימוכין גם להדגשו של הרח״ה את הרציונליות של טובת האדם הצומחת משמירת התורה.

[78] פינס, המקורות, עמ׳ lxxxix.
[79] דובס, הפילוסוף.

הרח"ה כתב על ריה"ל:

...שיטתו היא כי להפילוסופיא יש רשות לדבר על כל...אשר תוכל להוכח במופת והגיון, אך לא על אלקים על הדת ועל האמונה כי הם לדעתו חזיונות אשר לא יכולים להפתר ע"י הפילוסופיא, רק על ידי רגשי לב נקי, ומעשים גלויים בלתי מסופקים לטובת החברה והאיש, הפועלים על רגשי לב. ודתי עם ועם המה ממין המעשים האלו אשר הכירו אותם אותו העם כי פועלים על רגשי לבבם לטוב...

ובכלל מצא ר' יהודה הלוי ז"ל, את הטיפוס האמתי של הפילוסופיא והדת וחלקם בחיים: הפילוסופיא היא חקר החיים לאמר בטבע ורוח הדברים כאשר הם מוטלים לפנינו אשר נמצאו מעילה הראשונה נסתרת אשר לא נוכל לעמוד על אמתתה ודרכה בכח שכלנו...והדת הוא מנהגי החיים לישר המדות מקושרים אל זכרונות היסטוריים מפעולות רצוניות מהעילה הנזכרת, ולהם מקושרים גם תורת המוסר, אשר כדעת רס"ג ז"ל גם דעתו ז"ל שענינה תורת הכרת הנפש, ליתן המדה והשיעור לתאות הנפש אשר לא נוכל לידע בטבע הכרתנו בעצמו המדה המדויקת והמצומצמת (כוזרי מאמר ג', ס' ה', ז', מ"ח[80]).[81]

בדברים אלה מציע הרח"ה את פרשנותו לריה"ל בנוגע לסוגיה שלנו. בקטע המצוטט מתייחס הרח"ה פעמיים למשמעות "הדת" אצל ריה"ל. בפעם השניה הוא קובע כי , הדת נובעת מ"פעולות רצוניות מהעילה הנזכרת [כלומר, מהא"ל, ה"עילה הראשונה"]". קביעה זו נראית כתואמת את תפישת ריה"ל לפיה תכני דת האמת נובעים מהתגלות רצון הבורא, גם אם המושג "העילה הראשונה" נראית מתאימה יותר לרמב"ם[82]. בפעם הראשונה בה הרח"ה מדבר על שיטת ריה"ל, בהקשר של "דתי עם ועם", הוא אינו מזכיר את האלוקים כלל. דתות אלו הן כולן "מעשים גלוים בלתי מסופקים לטובת החברה והאיש". אם נניח שמנהיג מחונן או חולם חלומות כריזמטי נענה להצעת הפילוסוף בין העמים "בדה לך דת לשם העבודה וההערצה והשבוח ולמען התנהגותך אתה במדות טובות והנהגת ביתך ובני ארצך בהן"[83], הרי תיאור הרח"ה באמת משקף את דעת ריה"ל לגבי דתות העמים. אלו אינן אלא המצאה אנושית, אך בהחלט ייתכן שתועלת תצמח מן המתוקנות שבהן[84]. נראה שהרח"ה משקף נאמנה את דעת ריה"ל גם בהעמדת היחס בין הפילוסופיה לבין הדת, במובן זה שריה"ל אכן סבור שהפילוסופיה היא אמתית ומועילה בתחומה, תחום המופת ההגיוני, אלא שתחום זה אינו כולל את הנושאים הכלולים בדת אשר הינם חשובים הרבה יותר ללא ספק.[85]

תיאור הרח"ה מבליט את היסודות הרציונליים במשנת ריה"ל בנוגע לטובת האדם בכלל וזו הצומחת מן התורה בפרט. ראשית, "כדעת רס"ג ז"ל גם דעתו ז"ל שענינה [של דת האמת – התורה] תורת הכרת הנפש, ליתן המדה והשיעור לתאות הנפש..." ואכן, לדעת רס"ג, כפי שנראה להלן, ולדעת ריה"ל במקום שאליו מפנה הרח"ה לעיל, תורת ישראל דואגת לאיזון נכון של חלקי נפש האדם. אין ספק שבעיני אדם שחי בימי הביניים והכיר את הדעות הנפוצות אודות מבנה נפש האדם , תפס איזון זה כהשפעת טובה על האדם. גם במשנת הרמב"ם איזון הנפש מהווה היבט רציונלי של תיקון האדם על פי התורה.[86]

בתיאור הרח"ה נראה שהאופי הרציונלי של טובת האדם עולה גם מרובד רחב שהוא משותף בין דתות העמים לבין דת האמת. דתות העמים מבוססות על "מעשים...לטובת החברה והאיש", וכמוהן דת האמת גם היא מבוססת על "מנהגי החיים לישר המדות מקושרים אל

---

[80] נראה שכוונתו לסעיף מ"ח במאמר ב' ולא במאמר ג'.
[81] הרח"ה, מושגי, פרק נו, עמ' 153-154.
[82] ריה"ל, הכוזרי, מאמר א', אות עט.
[83] ריה"ל, הכוזרי, מאמר א', אות א'.
[84] ריה"ל, הכוזרי, מאמר א', אותיות יג, פ-פא.
[85] על היחס בין הפילוסופיה והדת במשנת ריה"ל ע' סיראט, הגות, עמ' 141.
[86] ע' לדוגמה בהקדמת הרמב"ם למסכת אבות (רמב"ם, פירוש למשנה).

זכרונות היסטוריים". נראה שעל אף שהמנהגים המועילים של דת האמת מקורם "מפעולות רצוניות מהעילה הנזכרת", בכל זאת הם עומדים במישור אחד עם "המעשים...לטובת החברה" של דתות העמים. השוואה זו שערך הרח"ה בין התועלת הצומחת מדתות העמים לבין התועלת הצומחת מדת האמת מבליטה ניגודים בין משנתו למשנת ריה"ל, ומצביעה על מתחים במשנת ריה"ל עצמה.

הניגוד בין הרח"ה לבין ריה"ל עולה דווקא על רקע דמיון מפתיע בין השניים. כפי שנראה בהמשך הפרק, הרח"ה מאמץ את שיטת ריה"ל לפיה כינונו של ציבור ישראלי בארץ ישראל יוביל להשראת השכינה על העם במסגרת תחולת "היחוד האלוקי", אותו הרח"ה מזהה במפורש עם "הענין האלוקי" של ריה"ל. אך לא הרי היחוד האלוקי כהרי הענין האלוקי. אומנם, עבור שני ההוגים מדובר בנוכחות אלוקית נפלאה וסתומה אשר משרה משמעות קיומית עצומה על הזוכים לה מבלי שיבינו אותה בשכלם. אך אין זכר בכתבי הרח"ה לכל הצדדים התורשתיים שהם כה מרכזיים לריה"ל. בנוסף, עבור הרח"ה, קירבת אלוקים זו עולה בראש ובראשונה מהנהגת צדק ומישרים במסגרת חיי תורה ומצוות של שלומי אמוני ישראל, ועיקר פעולתה של קירבה זו, הגלויה לפחות, היא לסייע מגבוה בפתרון דילמות מוסריות ומשפטיות.[87] כלומר, עבור הרח"ה, היחוד האלוקי מהווה גילוי וקירבה אלוקיים שהם מובנים בראש ובראשונה בהקשר של תפישת טובת האדם הרציונלית של הרח"ה גם אם זאת במסגרת היחודיות של תורת ישראל. ואילו עבור ריה"ל, על אף חשיבות סיפוק צרכיו הפיסיים והמדיניים של העם הזוכה להשראת הענין האלוקי עליו[88], נראה שעיני ריה"ל מוסבות בעיקר להיבטים הרליגיוזיים המובהקים של הענין האלוקי, כגון חידוש הנבואה בליווי נסים ובנפלאות.[89] לא נראה שדרכו היחודית של עם ישראל בתיקון הגוף, אם לאמץ את מינוח הרמב"ם, מהוה נדבך מרכזי של השפעת הענין האלוקי עבור ריה"ל.

וכאן עולים המתחים במשנת ריה"ל עצמה. ברור שבשביל הרח"ה, ההצטיינות בתחום המוסר והמדינה שהיא גם תנאי להשראת היחוד האלוקי וגם תוצאה ממנה, צריכה להיות מובנת במסגרת המשפט הטבעי האוניברסלי. אומנם, יש יחודיות חשובה לתורת עם ישראל, אך באופן עמוק ועקרוני הן האתגרים המוצבים לחיי אדם והן הפתרונות להם משותפים לאנושות כולה. מיותר לציין שעבור הרח"ה חוקי הטבע פועלים בארץ כמו בחו"ל. ואילו עבור ריה"ל, הזיקה בין התיקון המדיני בישראל לבין התיקון באומות כלל אינה ברורה. ראשית, יש קושי ליישב את קביעתו של ריה"ל שהמצוות השכליות-מנהגיות קיימות אפילו בחבר ליסטים מצד אחד[90], עם קביעתו שפרטי מצוות אלה ידועים רק למי שזוכה להתגלות נבואית מצד שני[91]. היה עולה על הדעת שהמצוות השכליות-מנהגיות הם ממין אחד בין בחבר ליסטים ובין בממלכת כהנים, רק שעבור השני הן מושלמות יותר עקב גילוי הפרטים. לעיל הצענו פתרון כזה עבור הרח"ה. אך במסגרת משנת ריה"ל, לפיה חוקי הטבע הפועלים על האומות אינם פועלים על ישראל, קשה

---

87 ע' בפרק ד' של חלק זה.
88 ריה"ל, הכוזרי, מאמר ג', אותיות א, ה.
89 ע', לדוגמה, שם, מאמר ה', אות כג
90 שם, מאמר ב', אות מח.
91 שם מאמר ג', אות ז.

להבין כיצד אותם עקרונות מוסריים ומדיניים, אפילו כלליים,יתפקדו בשני ההקשרים[92]. קשיים אלה במשנת הריה״ל מבליטים את המרחק בינו לבין הרח״ה.

## **רס״ג**

נותר לנו להתיחס למקור נוסף שהרח״ה מסתמך עליו באופן מפורש בהקשר שלנו הוא אמונות ודעות לרס״ג. זו פרשנות הרח״ה:

> המושג הזה בדת שנותן לנו רס״ג ז״ל אינו כלל אותו המושג אשר העמים קוראים בשם רעליגיאן והיהודים האחרונים מעתיקים אותו בשם דת, אשר הוא ״הכרת הנפש שיש מה למעלה ממנו״, אמנם הדת של רס״ג הוא מה שקוראים העם בשם העתיקא והיהודים בשם מדות, אם שבאמתות מתקשרים המוסר והדת...
> ו[לדעת] רס״ג ז״ל...אפי׳ בעבודת אלקים אם יתבודד אדם בה לבדה לא יתקיים הגוף, ואם יסכימו אנשי המדות כלם להתבודד רק בעבודה ימותו ועבודה תמות אתם, אמנם מדת העבודה היא **לחיות**[93] בה ושתשאר לבנים ולבני בנים כמ״ש למען תירא את ה׳ אלקיך לשמור את כל חוקותיו אתה ובנך ובן בנך כל ימי חייך (דברים ו׳) וההכרה הזאת היא העבודה ע״פ המצוות השכליות והשמעיות שהם תקון הגוף והנפש (אמונות ודעות מאמר י׳ פרק ט״ו)...

במובן מסוים משנת רס״ג מהווה סימוכין חזקים יותר למשנת הרח״ה מאשר הרמב״ם. תפישת ״השכל״ של רס״ג היא דומה יותר לזו של הרח״ה מאשר זו של הרמב״ם. הרמב״ם תופש את מושג השכל במונחים אריסטוטליים חמורים כך שאפילו מושגים כ״טוב״ ו״רע״ נובעים מן השכל רק באופן משני. כמו כן, עבור הרמב״ם רק השכל הטהור העוסק במושגים של אמת ושקר גרידא הוא בעל משמעות ערכית של ממש, ואילו כל שאר הערכים ניזונים מערכו של השכל האמתי כהכנות שמקדימות לו. לעיל ראינו כיצד הרח״ה הפך את היוצרות ברמב״ם על מנת להעניק משמעות ערכית עקרונית לתחומים שהם בגדר תיקון הגוף בעיני הרמב״ם. אך לדעת רס״ג, כמו הרח״ה, ההבחנה בין טוב ורע היא עיקר ענינו של הדעת האנושית, והדבקות ב״טוב״ היא עיקר משמעותם של חיי אדם[94].

יש גם עדיפות במשנת רס״ג עבור הרח״ה ממשנתו של ריה״ל. אין רס״ג מדגיש את הצדדים הרליגיוזיים-נסיים של התורה כפי שעושה ריה״ל. בקשר למצוות השכליות, שגם ריה״ל תופש אותן כתיקון חיי המוסר והמדינה, כך סבור גם רס״ג. אך בקשר למצוות השמעיות, רס״ג מדגיש את חשיבותן של אלו בקבלת גמול מאת האלוק ועיצוב נפש מאוזנת ובריאה. אומנם, גם ריה״ל סבור ששומר מצוות הא״ל צפוי לשכר, אך נדמה שעצם ההתעלות הרוחנית שבעבודת הא״ל משחק תפקיד מרכזי הרבה יותר עבורו מאשר התועלת הארצית.

גם דיון רס״ג בחלוקת המצוות לשכליות ולשמעיות מהווה מקור חשוב לרח״ה.[95] בראשית דיונו, רס״ג מציג מספר עקרונות מוסריים ורציונליים (לדעתו) שיש בכוחם להסביר את כל מצוות התורה. המצוות בעלות אופי מוסרי-מדיני ברור נועדו להבטיח חיים מתוקנים ליחיד, למשפחה ולאומה, ואילו המצוות השכליות האחרות נועדו למלא את החובה השכלית של גמול וכבוד כלפי הטוב ומטיב. גם המצוות השמעיות הן לטובת האדם, בראש ובראשונה עקב הגמול המובטח למי שמציית לא״ל, אך יש גם במצוות אלו משום שיפור מידותיו של מי ששומרן. במקום אחר, רס״ג

---

[92] ובכלל שיטת ריה״ל מעוררת שאלות מענינות. למשל, לאור העובדה שלאחר הגאולה חוקי הטבע חלים על גוים אך לא על יהודים, האם יתכן שמטוס הנושא נוסעים יהודים וגוים כאחד יתרסק עקב תקלה טכנית? האם זה משנה אם כבר יצא את תחום ארץ ישראל?
[93] הדגש במקור.
[94] שיראט, הגות, עמ׳ 21-40.
[95] רס״ג, אמונות, מאמר ג׳.

מציע שהמצוות השמעיות הן גם בעלות תועלת באמצעות חותם רשמים על הנפש הניכרים לעין אלוקית.[96]

הרח"ה גם צודק לשיטתו להפנות את הקורא למאמר העשירי של אמונות ודעות. במאמר זה רס"ג הוסיף דיון בפני עצמו שתכליתו לחזור ולבסס את חשיבות שמירת התורה בכל חלקיה מצד התועלת הנפשית שצומחת ממנה. כאן רס"ג מבליט את האופי המורכב של נפש האדם המחייב השקעת מרצו במגוון רחב של תכליות המתגלם בסוגים השונים של מצוות התורה. הרח"ה בוחר דווקא להפנות אותנו אל החלק של מאמר זה בו רס"ג מסתייג מהתרכזות יתרה בצדדים הרליגיוזיים של עבודת ה', ומדגיש שהמצוות השכליות גם הן עבודת ה'. אין ספק שמגמת רס"ג במאמר זה תואמת את רוח שיטתו של הרח"ה.[97] על פי כל המרכיבים האלה הרח"ה מגיע למסקנה ש"הדת של רס"ג הוא מה שקוראים העם בשם העתיקא והיהודים בשם מדות".

אך מרכיב חשוב במשנת רס"ג שאינו תואם את שיטת הרח"ה נשמט מדיונו: חשיבות השכר בעולם הבא. אומנם, בתיאורו את המצוות השכליות, רס"ג מתבטא כאילו שמירת מצוות אלו תוביל לחיים טובים בעולם הזה. אך שיטתו הכוללת תלויה בקיומו של תגמול בעולמו שכולו טוב עבור מי שראוי לכך[98]. רס"ג כה מדגיש את החשיבות העולם הבא בהבנת תועלתה של שמירת התורה עד שבמקום אחר, בניגוד לדיון המוזכר על המצוות השכליות, הוא טוען שלא ניכר על פי בחינה רציונלית כל זיקה בין שמירת המצוות, אפילו השכליות, לבין טובתו של האדם בעולם הזה. זאת הסיבה שהתורה מבטיחה דווקא חיים טובים לפני המיתה למי ששומר את המצוות: אי אפשר להגיע לתובנה כזו באמצעות השכל לבד. לעומת זאת, השכר בעולם הבא ניכר למתבונן על פי שכלו, ועל כן אין צורך שהתורה תזכיר אותו.[99] כמובן, העברת התועלת שבשמירת המצוות מחוץ לעולם, עד כדי הכחשת הזיקה הרציונלית בין שמירת המצוות לבין התועלת הארצית, אינה תואמת את ניסיון הרח"ה להשוות לשמירת התורה אופי של פעילות רציונלית לתיקון חיי האדם.

בהקשר זה משנת הרמב"ם קרובה הרבה יותר למגמת הרח"ה. ביאורי טעמי המצוות של הרמב"ם המתקשרים לתיקון הגוף עוסקים, כפי שראינו, בטובת האדם המוחשית בעולם הזה. וזאת מן ההכרח: תיקון זה אמור לאפשר לאדם לעיין במושכלות כשהוא עדיין מורכב מארבעת היסודות. יתרה מזו, עד כמה שידיעתי מגעת, הרמב"ם אינו מבטיח פיצוי עבור סבלות החיים שמתחת לגלגל הירח. אומנם, חיי נצח שכליים מתוארים בשפת התענוגות של שיר השירים[100], אך אין הנאות אלו מוצגות כפיצוי לסבלות שנסבלו קודם לכן. עיקר פתרון הרמב"ם ליסורי החומר הוא ההבנה הצלולה של החכם שאין להם כל משמעות. ברוח זו, הרמב"ם אינו מבטיח לאיוב כי לאחר שישכיל לא יחווה שוב את אובדן ילדיו או בריאות גופו (וכמובן שלא יקבלם שוב לאחר מותו) אלא רק שישכיל להבין כי אין בהפסד החומר "רע" אלא "אמת"[101]. יוצא שתורת השכר של הרמב"ם ממעטת ביסודות המוצבים מחוץ לעולם הזה: תיקון הגוף כולו מכוון לחיים כאן ועכשיו. ותיקון הנפש אומנם מלווה בתענוגות של חיי הנצח, אך משמעותו העמוקה טמונה לא

---

96 רס"ג, אמונות, מאמר ה'.
97 ע' הוסיק, תולדות, עמ' 46-47.
98 ע' רס"ג, אמונות, מאמר ט'.
99 רס"ג, אמונות, מאמר ט'.
100 ע', למשל, רמב"ם, מו"נ, ג:נא.
101 ע' בפרשנות הרמב"ם לספר איוב, מו"נ, ג: כב-כג.

בתגמול אלא בערכו הדאונטולוגי העצמי של הידיעה השכלית היא ידיעת האלוקים המתעלה מעל עניני הגוף.

## הערות סיכום

בדברים לעיל ראינו כיצד הרח"ה מסתמך על מקורות מרכזיים של ההגות היהודית הימי ביניימית הקלאסית תוך שמירת עצמאות משלו. נדמה שמקור ההשראה המרכזי עבור הדגשו של הרח"ה את האופי הרציונלי של טובת האדם, כפי שהיא עומדת בפני עצמה וכפי שהיא טמונה בתורת ה', הוא שיטת הרמב"ם בטעמי המצוות בכלל ושיטתו בדבר תיקון הגוף בפרט. אך עם זאת ראינו שהרח"ה גם סיגל לשיטתו היבטים חושבים של משנות ריה"ל ורס"ג.

כמובן, התמקדות הרח"ה בהוגים אלה אינה מקרית. ישנן מגמות אחרות במסורת לדורותיה שנוגדות באופן חריף ראייה כזו של טובת האדם ומשמעות שמירת התורה. כבר ציינו לעיל שהזיקה המקובלת בין התורה לבין טובת האדם אינה מחייבת פרשנות בעלת הדגשים רציונליים לא בנוגע לטובת האדם ולא בנוגע לאופיה של התורה. מפשוטם של מקראות רבים נראה שהשכר והעונש האלוקיים משקפים בראש ובראשונה את רצונו ויכולתו של א"ל בעל מאוים אישיים שאינם בהכרח ניתנים לפענוח על ידי האדם. שיטתו הרציונליסטית של הרמב"ם, וביחוד שיטתו בביאור טעמי המצוות, עוררה כידוע ביקורת חריפה ביותר בקרב חוגים יהודיים רחבים. במובן מסוים דווקא משנת ריה"ל, עליה מסתמך הרח"ה במידה רבה של צדק, היא גם נקודת מוצא לתורות הנוגדות את שיטת הרח"ה באופן מרחיק לכת. בהפקיעו את ישראל ממנהגו של עולם הוא גם פותח פתח להפקעת טעמי המצוות מכל הקשר אנושי רציונלי. בדומה לריה"ל, גם האברבנאל, על אף שהוא מגלה נטיה דמוקרטית יוצאת דופן, מפקיע את ישראל מהקשרן המדיני של שאר האומות בהטילו את תפקידי הבטחון והחקיקה של ישראל על ה' מלך ישראל העליון. [102] כמובן, מגמות אלו פרחו בכל הדורות כולל בדור הרח"ה.

על אף שהרח"ה אינו מסתמך במפורש על מקורות הגותיים מאוחרים יותר, ברור שהלך מחשבתו משקף יסודות מודרניים שונים. מקורותיו והקשרו הלא יהודיים המודרניים של הרח"ה נידונו בספרות המחקר על ידי שביד, זוהר, שוורץ, הלינגר ואחרים[103]. בהמשך, כאשר נדון במקורות יהודיים מאוחרים יותר עליהם הרח"ה מסתמך בהקשרים הלכתיים ופרשניים, נגלה קוים להשפעה מאוחרת יותר על מחשבת הרח"ה שתוסיף ביאור גם לפרשנות הרח"ה למקורות הימי ביניימיים הנידונים לעיל, עליהם סמך הרח"ה את תפישת הרציונליות של טובת האדם במפורש.

---

[102] פירוש האברבנאל שמואל א' ח'. לקריאה של האברבנאל שמדגישה היבט זה של הגותו ע' שטראוס, האברבנאל.

[103] ע' במבוא לעבודה זו.

# פרק ב': מצות דינים ומצות שופטים

## מבוא

בפרק הקודם הצגנו את המרכיבים היסודיים של תפישת האוטונומיה הליברלית של הרח"ה. בתחילה דנו באופן תפישתו את טובת האדם במונחים רציונליים ונטורליסטיים, וגם תועלתניים במידה מסוימת[1], ולאחר מכן הצגנו את שיטתו לפיה טובה זו באה לידי ביטוי באופן מלא במסגרת התורה. בסעיף שדן במקורות השיטה בפרק האמור נידונו מקורותיו היהודיים של הרח"ה במסגרת תפיסתו את טובת האדם באופן זה וקביעתו שטובה זו באה על מימושה במסגרת התורה. לאחר מכן דנו בארבעה מרכיבים של האופן שבו טובת האדם מתממשת בתורה, כאשר כל אחד מהם תורם תרומה להצדקת תפיסת אזרח המדינה הדמוקרטית תורנית של הרח"ה את עצמו כיצור רציונלי ואוטונומי. מרכיבים אלה הינם כאמור מהות התורה, מקור סמכות התורה, אופיה של התורה שבעל פה והמרחב המדיני התורני. הדגשנו שהעובדה שטובת האדם נתפשת באופן רציונלי הינה מרכזית לתפישת האוטונומיה של הרח"ה, כי היא מאפשרת לאדם לזהות את טובתו הבאה על מימושה במסגרת התורה, וכן להשתתף באופן פעיל ועצמאי בעיצוב פרשנותו לתורה מצד אחד וחייו המשפטיים- מדיניים על פי התורה מצד שני, וזאת במיוחד באותם הקשרים שבהם שיקול דעתו הוא מכריע. כפי שראינו, שיקול דעתו של האדם תופש את המקום החיוני ביותר ומשחק את התפקיד העצמאי ביותר במסגרת המרחב המדיני.

היבט נוסף של הדיון בפרק הקודם נגע במה שהצענו לכנות "המשפט הטבעי" כשם כולל לכלל המסקנות, העקרונות והתבונות המשקפים יחד תפישה רחבה של טובת האדם המוסרית, המשפטית והמדינית שהרח"ה כינה בשמות כגון הסברא, הדת הטבעי, החוק הטבעי, השכל, בינת הלב וכו'. הדגשנו שהרח"ה דוגל בתפישה "חלשה" של המשפט הטבעי לפיה אין מדובר בשורה של חוקים פוזיטיביים החלים בכל הזמנים ובכל המקומות, אלא במעין מצע כלל אנושי משוער העומד תמיד מאחורי החוקות והחוקים הפרטיקולריים שעמים שונים במקומות ובזמנים שונים מציעים לעצמם על פי מיטב שיקול דעתם ותרבותם. הצענו שהמשפט הטבעי יוצר מסגרת שבה האדם מישראל תופש את ניסיונו להבין את הטוב וליישמו במדינה היהודית. כחתירה אל הטוב והישר האמיתיים המשקפים בסופו של דבר את טבע האנוש אשר כונן הנותן לאדם דעת, גם כאשר יש צורך לחוקק בניגוד לחוקי התורה הפוזיטיביים.

בפרק הנוכחי נרחיב את הדיבור על המשפט הטבעי בשיטת הרח"ה ובמיוחד בנוגע לאופן שבו הוא מתבטא ומתפקד בתורה בכלל ובמצות דינים ובמצות שופטים בפרט. תחילה, בסעיף "שיטת הרח"ה", נפרוש את שיטתו תוך ציון קצר של עיקר מקורותיו. לאחר מכן, בסעיף "מקורות השיטה", נפרט את מקורותיו היהודיים וננתח את הפרשנות שהוא נותן להם.

---

[1] ע' שם בהערות להגדרות שהצענו למונחים אלה.

# שיטת הרח"ה

## המשפט הטבעי לפני מתן תורה

מצות דינים בשיטת הרח"ה היא למעשה שמה הכללי ביותר במסגרת תורת ישראל של החובה לממש את המשפט הטבעי. לעיל ראינו שהמשפט הטבעי לדעת הרח"ה "כולל תחתיו את כל חוקי הצדק והנהגה הנמוסית משפט הממלכה וחוקי המדינה וכל הנוגע לחברת אדם...[2]" אלה התחומים שבהם לדעת הרח"ה השכל אומר דברים מחייבים. מצות דינים היא החובה החלה על כל באי העולם לפעול על מנת להגשים את עקרונות המשפט הטבעי בכל תחומי החיים המדיניים:

> סברת כת"ר בחלוקו בין ז' מצות ב"נ למצות בני ישראל **כי יסוד כונת ז' מצות בני נח הוא תיקן המדינה ואחוות בני אדם**, ויסוד מצוות ישראל הוא להתנהג על פי כונת רוח התורה החלוק הוא נכון מאד כאשר באר כת"ר בארוכה, אבל...לא נפחת **חובת** ישראל לאחוות המדינה ותיקונה מן **חובת** בני נח לזה אם נוסף לישראל חובה לעשות כרוח התורה...[3]

בדבריו אלה אודות היחס בין מצות דינים של בני נח לבין המצוות של ישראל בתורה מטיב הרח"ה לבטא את תפישתו הכללית שרואה את מצות דינים כחובה בישום המשפט הטבעי המכונה כאן "החובה" ב"תיקון המדינה ואחוות בני אדם".

נראה שלדעת הרח"ה ישנם שלושה מוקדים עיקריים לפעילות המתחייבת ממצות דינים. המוכר ביותר הוא התחום המשפטי גרידא: החובה לעצב את החיים בצוותא באמצעות קביעת נורמות הוגנות ואכיפתן באמצעות עריכת משפטים ישרים[4]. אך לא פחות מזה מצות דינים מחייבת את התיקון המדיני גם בהקשריו החוץ משפטיים: כל ההיבטים של הנהגת העם נכללים בתחולת מצות דינים במובנה המדיני הרחב:

> כיון שהם [בני אומות העולם] מחויבים בדינים מחויבים לשמוע בנמוסי המלכות, וכיון שמחויבין לשמוע בנמוסי המלכות נמוסי המלכות דין הוא...[5]

מצות דינים חלה גם על כל אדם בפני עצמו: החובה ב"משפט", מושג שהוא כלול במצות דינים, מחייבת כל אדם להגות בעניני צדק ויושר ולשקול את כל מעשיו אל מול ערכים אלה[6]. על אף ששלושת התחומים האלה יחד מהווים את תחולת מצות דינים, הרח"ה מדגיש בעיקר את שני הראשונים. שיטת הרח"ה בנוגע לתכנים הכלולים בשני התחומים הראשונים נסמכת בעיקר על פירוש הרמב"ן לתורה ועל השגותיו לספר המצוות, כפי שנראה בהמשך.

בהתבססו על הרמב"ם, קובע הרח"ה כי לפני מתן תורה המשפט הטבעי חייב את כל באי העולם רק מתוקף העיון השכלי. אומנם, היו אז נביאים שה' דיבר אליהם ישירות, אך אלו לא נשלחו לצוות על שאר בני אדם בשם ה'. מכאן שאברהם, על אף שהיה נביא, הצליח לעשות נפשות בחרן רק ב"דרך לימוד והישרה". משום כך מקום פעילותם של שם ומתושלח מכונה "בית מדרש", שעיקר מובנו מקום של עיון וסברא ולא מקום של התגלות פלאית. קיומם של נביאים מטיפים מצד אחד, והעדר הטפה בשם ה' מצד שני, מסבירים את הכפילות בכינוי של מצוות בני

---

[2] הרח"ה, המסדרונה, שנה א', אותיות תשמ"ט - תש"ן.
[3] הרח"ה, מלכי ד', מכתב כא, עמ' 124, הדגשים שלי. באופן כללי הרח"ה משתמש במושג "דינים" ו"מצות דינים" במובן זה לאורך התשובה "התאמת משפטי ישראל עם חוקי המדינה", ובמיוחד ע' מלכי ג', עמ' 51, 53, 58.
[4] הרח"ה, מלכי ב', עמ' 54, 58.
[5] מלכי ג', עמ' 51. וכן ע' מלכי א', עמ' 39; וכן לאורך התשובה "התאמת משפטי ישראל עם חוקי המדינה", מלכי ג'.
[6] הרח"ה, תורת, עמ' 168.

נח במסורת. לעיתים הן מכונות "ז' מצות שנצטוו בני נח", אלה הנביאים, ולעיתים "ז' מצוות שקבלו עליהם בני נח", אלה שהשכילו להבין דרך עיון שיש לשמוע בקולם של המיישרים.[7]

משיטת הרח"ה עולה כי כינוי חובות בני נח במשפט הטבעי לפני מתן תורה בשם "ז' מצוות בני נח" מהווה אנכרוניזם. חובות בני נח לפני מתן תורה, לפחות עבור מי שלא זכה לנבואה, לא התחלקו לשבעה תחומים ולא היו בגדר מצוות. אם כן, מדוע אנו מדברים על "מצות דינים" לפני מתן תורה? כוונתנו היא לחובה **להוציא אל הפועל** את עקרונותיו של המשפט הטבעי. חובה זו עוגנה ב"מצות דינים" כשה' גילה את משפטיו הקבועים. ההתגלות גם הכניסה סדר בשאר **התכנים** של המשפט הטבעי, האוסרים על רצח וחמס וכדומה, והם חולקו לשישה תחומים, הם ו' מצוות בני נח הנותרות[8]. כשאנו מדברים על ז' מצוות בני נח אנו מתארים מציאות משפטית קדומה במושגים של מציאות משפטית מאוחרת.

יוצא שכל נורמה שהמסורת קובעת כי היתה מחייבת לפני מתן תורה היא ביטוי להכרת המסורת במשפט הטבעי. קביעת החכמים בנוגע לבני נח ש"אזהרתם זוהי מיתתם" משקפת את העובדה שכל בני אדם כבר הוזהרו על מצוות אלו באמצעות מתת שכלם.[9] הקביעה שהאזהרה היא שכלית בלבד גוררת השלכות משפטיות הלכה למעשה. בהתבססו על הרמב"ם[10], קובע הרח"ה שמה שלא היה ברור על פי השכל, על אף שאיסורו היה אולי ידוע לנביאים באותו הדור, אי אפשר היה להעניש בן נח עליו אם הוא לא זכה לנבואה. והרח"ה ממשיך ומפתח ענין זה לפי דרכו: מה ש"ברור" על פי השכל תלוי היה בשלב התפתחות התרבות של בני נח במקומות ובזמנים שונים. על כן, רשימת העבירות שה' היה נכון להעניש עליהן לפני מתן תורה השתנתה ממקום למקום ומזמן לזמן:

> ופשוט שגם לבן נח טרם שנתנה תורה ואשמעינן קרא סברת השבע מצות לא נוכל לחייבם מיתה רק על אלה שהסברה ברורה ופשוטה, ובירור סברא תלוי הרבה במקום ובזמן, יש סברות אשר אינם כל כך ברורות במקום אחד ובזמן אחד וברורים במקום אשר יש הרבה בעלי דעות ומלומדים אשר השפעתם פועל על העם לברר את הסברא ויש סברות אשר בזמן אחד המה בלתי ברורות אבל בהרחבת הצוויליזאטציאן והתפתחותו נעשו ברורים, ובירור הסברא תלוי בהתפתחות הצוויליזאטציאן...[11]

## המשפט הטבעי אחרי מתן תורה

משהגיעה עת מתן תורה, רצה הקב"ה להודיע פרטים נוספים של משפטיו אשר אינם בהכרח מתחייבים מן השכל, לפיכך הרבה תורה ומצוות גם לישראל וגם לאומות העולם. לאחר מתן תורה, הכל מתחייבים במשפט הטבעי באמצעות התורה[12]. בני נח מתחייבים בז' מצוותיהם, ובני ישראל מתחייבים בתרי"ג מצוותיהם.

---

[7] הרח"ה, המסדרונה, שנה א', אות שיז ואילך; אלה א', עמ' 187; ועוד מקומות.

[8] קביעת הרח"ה שבתקופה ההיא התחייבו במוסר ובצדק על פי המשפט הטבעי בלבד מעוררת שאלה. לעיל ראינו שהרח"ה סבור שהמשפט הטבעי מתבטא באמצעות חוקות פרטיקולריות, והוא אף מדגיש שהגבולות והגדרים של החוקים המתחייבים מן השכל אינם קבועים ללא הקשר תרבותי פוזיטיבי. אם כן, על פי איזה חוקים התחייבו בני נח ענשים לפני מתן תורה? אך נראה שאפשר לפתור מתח זה מבלי להניח סתירה בדברי הרח"ה. יתכן שהרח"ה סבור שבני נח אכן חוקקו חוקים פוזיטיביים. יתכן גם שלא היו חוקים כאלה והם נענשו בכל זאת כי היה להם לחוקק ולא חקקו. או אולי נתחייבו בענשים רק על מעשים כה חמורים עד שלא היה אדם סביר מעולם שהעלה על דעתו שמותר לנהוג כך.

[9] שם (שיז ואילך...)

[10] הרח"ה, המסדרונה, שנה א', אות של"ה.

[11] הרח"ה, אלה א', כרך א', עמ' 187.

[12] אך כפי שהובהר לעיל, התורה עצמה מחייבת את כל מה שעולה מן הסברא, ועל כן, השכל עדיין מתפקד באופן מחייב אף לאחר סיני זאת באמצעות התורה.

קביעת הרח"ה שבני נח מתחייבים במצוותיהם על ידי התורה מתבססת על התלמוד ובאה להסביר את שיטת הרמב"ם המחייבת גר תושב וחסיד אומות העולם לקיים את מצוותיהם משום תורת משה. יש מתח בין עמדת הרח"ה שאין בני נח מתחייבים במה שאינו ברור להם על פי הסברא לפני מתן תורה, לבין קביעתו שכיום הם חייבים על פי התורה על אף שזו הוסיפה להם חובות שאינן נהירות לשכל בלבד.[13] מה דינם של בני נח שלא שמעו על התורה או שחונכו לא להאמין בה? גם לא ברור על פי משנת הרח"ה כיצד אלה מתחייבים בחובות החלות במסגרת ברית שאינם שותפים לה. הרח"ה אינו נזקק לשאלות אלו. לעומת זאת, קביעת הרח"ה שבני נח חייבים במצוותיהם מצד התורה חשובה ליצירת מכנה משותף מדיני שוויוני ליהודים וללא יהודים במדינה היהודית, כפי שנראה בפרק י': גרים תושבים . יתכן גם שהרח"ה מתכוון בדבריו אודות החובות החלות על בני נח מצד התורה בראש ובראשונה לאלה מבין הגוים המתגוררים במדינה היהודית.[14] , אוכלוסיה שלגביה ניתן להשיב על שאלות אלו. בכל אופן, התשובות לשאלות אלו יהיו אשר יהיו, לדעת הרח"ה העמים שעם ישראל גלה בארצותיהם הפנימו את המוטל עליהם במסגרת התורה שנכון להתיחס אל שלטונותיהם המדיניים והמשפטיים כקיומה של מצות דינים אשר הינה מקור תוקף הכלל דינא דמלכותא דינא, כפי שנראה בפרק הבא.

בנוגע לישראל, ראינו בפרק הקודם שההתגלות בסיני לא ביטלה את חובתם של בני עם סגולה במשפט הטבעי, אלא ניתבה את חובתם זו למימושה על ידי חוקה אלוקית פרטיקולרית. ראינו גם שמהות התורה, מקור סמכותה ואופיה של התורה שבעל פה כולם משקפים, בין היתר, יסודות אוניברסליים ורציונליים של המשפט הטבעי. אך גם הצבענו על כך שיסודות אלה משולבים כבמקשה אחת עם תכנים אחרים שאומנם מכוונים לטובת האדם אך באופן שנהיר רק ליודעי ח"ן. מכאן שאין בשר ודם יכולים לעשות בתורה כבתוך שלהם, ואין לראות בתורה חוקה שתכניה מוגבלים למימוש עקרונותיה הרציונליים של המשפט הטבעי בלבד.

**<u>מצות שופטים ונקודת החיבור בין המשפט הטבעי והמרחב המדיני התורני</u>**

עבור ישראל, תכני המשפט הטבעי לא התחלקו לשבע מצוות אלא לעשרות רבות של מצוות. הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות מסביר שכל אחת ממצוות בני נח מקבילה למצוות רבות שניתנו לבני ישראל ויש להניח שהרח"ה מקבל זאת. אך בשיטת הרח"ה, לפחות מצוה אחת של בני נח יש לה מצוה יחידה בת זוגה בין מצוות בני ישראל: מצות דינים מקבילה למצות שופטים. ההקבלה בין שתי המצוות עולה הן מהגדרתן כפי שהיא עולה מדברי הרח"ה במקומות שונים, והן מן העובדה שלעיתים הרח"ה משתמש במושג "דינים" כשהוא דן בעצם במצות שופטים[15]. אפשר היה להעלות על הדעת שגם מצות המלך של ישראל שייכת לתחומה של מצות דינים, אך כפי שנראה בפרק ה': ריבונות, מצות המלך תלויה בתנאים שלא יתגשמו לעולם ועל כן נדמה שאינה מהוה חלק מהותי משיטתו התורנית מדינית של הרח"ה.

מצות שופטים היא דרכה האלוקית היחודית של ישראל במילוי חובתם הכלל אנושית להוציא את תכני המשפט הטבעי, עתה מלובשים ומעוגנים במצוות התורה, אל הפועל. אומנם,

---

[13] שם.
[14] נציג פרשנות זו, והמקורות לה בכתבי הרח"ה, בתחילת ח'.
[15] הרח"ה, מלכי א', עמ' 39-40.

המצוות כוללות תכנים נוספים על המשפט הטבעי, אך כל תכני המשפט הטבעי כלולים בין המצוות. גם מצות שופטים, כמו מצות דינים, אינה קשורה רק ב"משפט" אלא גם ב"משטר", כמו שכתוב "**שופט**ים ו**שוטר**ים תתן לך..", וכפי ש"השופטים" בספר שופטים אינם רק דיינים אלא גם מחוקקים ולוחמים:

> ...יש מצוה...אשר נתחייב בה תיכף בהנתן לנו הארץ, והיא מצות שופטים...שופטים בעברית אין פירושם דינים[16] לבד, אך גם ראשי העם ומנהיגיו מחוקקיו ויועציו והלוחמים מלחמותיו...אשר על שם שופטים כאלה אנו קוראים בדברי ימי עמנו "תקופת השופטים"...וזהו עיקר המצוה של שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך...וזה לא רק לשפוט בין איש לרעהו לבד אך להנהגת העם כלו בכלל בכל דבר הנוגע לעניני המדינה בכלל על דרך המנהג בסענאט ובלעדזיסלייטשור...[17]

וכן, על פי אותו המקור בדברי הרח"ה שציטטנו לעיל, נראה שמצות שופטים כוללת את חובת "המשפט" שחלה על כל אדם בחייו הפרטיים.

באופן כללי, ישנה פחות אוטונומיה אנושית בעולם לאחר מתן תורה מאשר לפניה. לפני מתן תורה בני אדם התחייבו רק במה ששכלם הורה להם. ואילו לאחר מתן תורה, בני נח ובני ישראל נצטוו במצוות מפורטות. נראה שאחרי סיני יש לבני נח אוטונומיה רבה יותר מאשר לבני ישראל. מצוותיהם לבשו אמנם פרטים מחייבים רבים, אך עדיין מצות דינים היא כללית למדי, והם רשאים להנהיג עצמם על פי ראות עיניהם[18]. לא כן בני ישראל, מצות שופטים מפורטת יותר מאשר מצות דינים, וכן ישנה שורה ארוכה של מצוות ונורמות הקובעות היבטים שונים של דרך מימוש מצות שופטים: מבנה הסנהדריות, קביעת תכונות היושבים בהן, פירוט ההחלטות שחייבות להתקבל בהן, וכדומה.

עם כל זאת, פעילותם המשפטית-מדינית של בני ישראל עדיין מתאפיינת על ידי אוטונומיה ליברלית. זאת מכיוון שהתורה מחייבת את בני ישראל, בראש ובראשונה במסגרת מצות שופטים[19], את בני ישראל לבחון על פי ראות עיניהם אם משטר משפטי התורה מבטיח את תיקונם המדיני הלכה למעשה. עקב פניה המורכבות והדינמיות של המציאות, התורה מכירה באפשרות שקיום התורה על פי פירושה המקובל לא יבטיח מדינה יהודית מתוקנת. ישנם אומנם כלים במסגרת התורה שבעל פה המעניקים מרחב תמרון לפירוש התורה בהתאם לצרכי השעה. הסינתזה התורנית דמוקרטית של הרח"ה נערכת בעיקרה באמצעות כלים אלה. אך התורה מכירה בכך שכלים אלה לא תמיד יספיקו. במקרה זה על עם ישראל לפעול על פי שיקול דעתו העצמאי, גם כשזה בניגוד לדיני התורה הפוזיטיביים, כדי להשיג את התיקון הנדרש. הצענו לעיל לכנות את התחום שבו האדם פועל לתיקון המדינה על פי שיקול דעתו בכינוי "המרחב מדיני"[20].

אך מנין ידעו בני ישראל לזהות את התכליות שהשגתן מהוה "תיקון" ואת האמצעים להשגתן? תשובת הרח"ה היא, כמובן, שעליהם להסתמך על שכלם. "ה כבר הציע קטגוריותלתובנות האדם אודות התכליות הראויות והדרכים להשיגן: "הדעת", "הסברא" וכו',

---

[16] נראה על פי הקטע שיש לקרוא כאן "דיינים".

[17] הרח"ה, מלכי א', עמ' 40-39. הדגש שלי. וע' בדברי השופט מנחם אלון שפשוטו של המונח "שופט" בספר שופטים הינו "מנהיג" (אלון, בג"ץ).

[18] אם כי, מי שסבור שבני נח מתחייבים במרבית דיני הממונות של ישראל, כגון הרמ"א כפי שנראה, מצמצם בהרבה את יתרת האוטונומיה של בני נח.

[19] עצם החובה לעסוק בתיקון המדיני עולה ממלכי ד', עמ' 209-208. עיגון חובה זו במצות שופטים עולה במלכי א', 39 ואילך, וכן במלכי ב' בדפי השאלה לתשובה על חידוש הסמיכה.

[20] ע' בדברי הרח"ה אודות נושא זה וניתוחנו אותם בסעיף מקורות השיטה למטה. לדיון נוסף בסמכויות המרחב המדיני והפעלתן בשיטת הרח"ה ע' בסעיפים העוסקים בקהל בפרק ה'.

קטגוריות אשר הצענו לכלול אותן יחד במונח "המשפט הטבעי". יוצא שהמרחב המדיני הוא תחום בחיי התורה שבמסגרתו שלומי אמוני ישראל לחזור אל המשפט הטבעי ולפעול על פיו. אומנם, אין מדובר במשפט הטבעי כפי שנתפש לפני מתן תורה. בפרק הראשון ראינו שהרח"ה מניח שנסיבותיו הפסיכולוגיות והתרבותיות של האדם מעצבות במידה רבה את האופן שבו המשפט הטבעי קורם עור וגידים במחשבתו ובקהילתו. על אחת כמה וכמה שהתבוננותם של בני ישראל במשפט הטבעי במסגרת חיי תורה עמוקים ומפותחים תעוצב על פי רוח תורת האלוקים. אך אין השפעות אלו גורעות מהאופי האוטונומי של פעילותם. מדובר לא בתכנים פוזיטיביים מחייבים אלא במטען תרבותי מגובש. אדרבה, קרוב לומר שאדם ללא הקשר תרבותי מפותח כלל אינו מסוגל להיות אוטונומי.[21]

מצות שופטים חלה על כלל העם היהודי[22]. המוסדות שבאמצעותם בני ישראל יוצאים ידי חובתם מגוונים והם מתפתחים מדור לדור. התפתחות זו היא עקרונית:

> ...יש מצוה...אשר נתחייב בה תיכף בהנתן לנו הארץ, והיא מצות שופטים...בכל שעריך...צריכים לשום שם שופטים, **לפי הסדר והמשטר אשר יחייב הזמן**, ולפי המספר המקובל לישראל בסנהדרי גדולה להנהגת העיר והמדינה. וזה לא רק לשפוט בין איש לרעהו לבד אך להנהגת העם כלו בכלל בכל דבר הנוגע לעניני המדינה בכלל על דרך המנהג בסענאט ובלעדזיסלייטשור...
> להנהגת העם היה המצוה שייבחרו [השופטים באופן דמוקרטי]...וההנהגה דעמוקראטית כזאת דהיינו מלוכה רפובליקאנית בבחירות ישרות בשווי הזכיות לכל אחד ואחד **כפי דרך הציוויליזאציאן היותר מתקדם**, תהיה הממלכה הראשונה לבת ירושלים ועל זה נאמר ביום ההוא נאם ה' אספה הצלעה לשארית והנהלאה לגוי עצום ומלך ה' עליהם בהר ציון (מיכא ד' ז' ח')...[23]

המשפט הטבעי המתפתח מהווה מרכיב אוטונומי של מצות שופטים, ועל כן כאשר הציוויליזאציאן מתקדם לעבר מלוכה רפובליקאנית דעמוקראטית, המשטר אשר הזמן מחייב, אזי גם מצות שופטים מחייבת זאת. אך ה' גם פירט צדדים שונים של מצות שופטים ואלה אינם משתנים, כגון התנאי המוקדם של הכניסה לארץ, קיום הסנהדריות בשערי הערים, ופירוט מבניהן המחייב ("לפי המספר המקובל..." כדברי הרח"ה לעיל).[24]

בין המוסדות שהוציאו אל הפועל את החובות הטמונות במצות שופטים הם השופטים המוזכרים בספר שופטים, המלכות, הזקנים הסנהדרין, ולאחר החורבן- בתי הדין והקהל[25]. תנאי מקדים להתחייבות במצות שופטים הוא התקהלות ישראל לכדי גוף מדיני, והתקהלות כזו היא שלמה רק בארץ ישראל[26]. אך גם כאשר אין ישראל מהווים גוף מדיני כראוי, מצב אותו מכנה הרח"ה בפתיחת חידושיו למסכת הוריות "העלם דבר של ציבור", מצות שופטים נוהגת, אם כי באופן מוגבל. למעשה, כל התקהלות ישראלית, אפילו למטרה רעה, מהווה ביטוי של מצות שופטים, והשכינה שורה על כינוס שכזה לפחות באופן חלקי.[27] יש לציין כי לעיתים הרח"ה מדבר על מוסדות אלה בהקשר של מצות שופטים, אך לעתים הוא חוזר ומדבר עליהם כביטויו של המשפט הטבעי, כך שהיסודות של מצות שופטים במשפט הטבעי גלויים.[28]

---

[21] התיחסנו בהרחבה לנקודה זו בסעיף "המשפט הטבעי" בפרק א'.
[22] על כך ע' בחלקים הבאים.
[23] הרח"ה, מלכי א', עמ' 40-39. הדגש שלי.
[24] שם.
[25] נדון במוסדות אלה, אופים ודרכי פעולתם על פי הרח"ה, בפרק ה'.
[26] נדון בהיבטים של חשיבות ארץ ישראל בשיטת הרח"ה בפרק ד'.
[27] הרח"ה, אלה א', עמ' 75-73.
[28] הרח"ה, מלכי ג', עמ' 80.

[לאחר מספר מהלכים בהם הרח"ה דחה ניסיונות שונים לבאר את מקור סמכות הקהל על פי ההלכה, אומר הרח"ה:]...אך צריכים למצא המקום מאין לקחו גדולי הראשונים אלה לומר שהציבור דינו כמו ב"ד...
באמת יש כח טבעי באדם אשר מקשר בקשר לאומית אפי' עמים שונים ובעלי דתות שונות ביחד, והוא הברית והשבועה הנוהג בכל עם ובין עם ועם, והקב"ה לא חפץ לבא כדרך שלטון נגיד ומצוה על ישראל רק כדרך ברית עם.[29]

הרח"ה ממשיך שם ומסביר שמכיוון שסמכות מוסדות השלטון כולה נובעת מאותה ברית, אשר כזכור מהווה אחד מן העקרונות המרכזיים של המשפט הטבעי[30], אין הקהל יונק את סמכותו מבית הדין אלא להיפך: בית הדין אינו אלא שליח של הקהל הטומן בחובו את כוחו של העם. מכאן עולה,ששופטי ישראל פועלים מתוקף סמכות הטמונה בעם על יסוד המשפט הטבעי. יכולת הרח"ה לעבור הלוך ושוב בין תיאור אופי מוסדות השלטון בישראל על פי פרטי התורה לבין תיאורם על פי עקרונות המשפט הטבעי ממחישה את הזיקה ההדוקה בין הדברים בשיטתו.

המרחב המדיני במסגרת מצות שופטים מתבסס באופן ישיר על המשפט הטבעי לא רק מצד יסודותיו השכליים-אוטונומיים, אלא גם מצד תחולתו. תחולת המרחב המדיני מקבילה לתחולת המשפט הטבעי. אומנם, הרח"ה מקבל את התפישה המסורתית לפיה סמכות החקיקה, במיוחד בהקשר של חריגות מדין תורה, של רוב המוסדות הפועלים במרחב המדיני כגון המנהג והקהל, מוגבלת לתחום המכונה "ממונא"[31]. ואכן, מקובל בדרך כלל שמנהג מבטל הלכה רק בממונא[32], שחקיקת הקהל גוברת על דיני תורה רק בממונא[33] ושדינא דמלכותא דינא נוהג רק בממונא[34]. אך לאמיתו של דבר המונח "ממונא" עלול להטעות. כפי נראה מיד, מדובר הלכה למעשה במספר תחומים משפטיים שהחקיקה מקובלת בהם גם אם אין להם זיקה של ממש לממון. בתמונה כוללת, תחומים אלה משתלבים לכדי תחום רחב שלדעתי מוצדק לכנותו "מדיני", ואשר מקביל פחות או יותר לתחומים שהרח"ה כולל בתוך המשפט הטבעי.

התחום של טיפול בעבריינים הוא הבולט בין התחומים הלא ממוניים הנכללים ב"ממונא" בהקשר של סמכות החקיקה של גופים שונים. דרכי ההרשעה וההענשה וכן הקביעה על אילו עבירות מוטלים עונשים, נמסרות על פי מקורות רבים לשיקול דעתם של המלך, בית הדין, הקהל וכדומה. המסורת מכשירה סידרה ארוכה של הליכים משפטיים ועונשי גוף ונפש שעומדים בניגוד מוחלט לדיני התורה הפוזיטיביים[35]. מובן,כי החבלה בגופו של אדם או הוצאתו להורג אינם ענין של ממון.[36] ראוי להזכיר שעם ביטול המקדש והסמיכה, רוב העונשים המתחייבים על פי התורה בטלים, ועל כן נותר למחוקק האנושי במסגרת אחד ממוסדות המרחב המדיני לקבוע כיצד ייענשו אפילו מחללי שבת בפרהסיא או רוצחים[37]. לדוגמא, קהל שיימנע מהענשת מעשנים בשבת יואשם אולי בחוסר מעש בחיזוק הדת, אך לא בפלישה לתחום האיסורי, שהרי העונשים החלים

---

[29] שם, עמ' 79-80.
[30] ע' בתחילת פרק א'.
[31] נדון בכך בפרק ה' במסגרת ניתוח שיטת הרח"ה בנוגע לקהל.
[32] ע' אלון, מנחם, המשפט, כרך א', עמ' 732-736.
[33] ע' שם, עמ' 574-578.
[34] שילה, דד"ד, עמ' 115 ואילך.
[35] ע' לדוגמה במשנה תורה לרמב"ם, הלכות סנהדרין, פרק כ"ד.
[36] ע' לדוגמה הרדב"ז על הלכות ממרים ב:ד, וע' אלון, שם, עמ' 421 ואילך.
[37] לדיון רחב בסמיכה ובמשמעותה בהקשר זה ע' פרק ה'. לדיון רחב בהעדר המזבח ומשמעותו בהקשר זה ע' בפרק ז'.

על חילול שבת מן התורה אינם חלים ללא מזבח ובית דין של סמוכים[38]. על כן, הסמכות בתחום זה טומנת בחובה עוצמה אדירה בעיצוב דמות חייו של הקיבוץ היהודי. נראה בהמשך שהרח"ה הכיר בהחלט בחשיבות נושא זה בעיצוב האוטונומיה של האדם בחיי התורה, וגייס כוח זה לעיצוב שיטתו.

היבט נוסף שמרחיב את תחום הממון הוא האופן שבו נתפש מושג זה עצמו. היחוד של הממון הוא שניתן להתנות על מה שכתוב בתורה. הכוונה היא שצד שהתורה מזכה אותו בזכות זו או אחרת יכול למחול באופן מעשי או תיאורטי (לעיתים הקהילה מוחלת עבורו) על זכות זו. מובן, שמצב כזה קיים בהקשר של תשלומי ממון שונים. אך ישנם נושאים שנכללים בכלל זה, לפחות לחלק מן הדעות, שאין להם נגיעה לממון. למשל, על פי מקורות חשובים אישה יכולה לוותר בפני בעלה על זכותה בעונה.[39]

בנוסף לתחומים הנ"ל שנכללים במרחב המדיני עקב זיקתם ל"ממון" במובנו הרחב, יש להוסיף את מה שנתפש כממוני באופן פשוט. המחוקק, כגון ראשי הקהל, מוסמך לעצב את חיי הקיבוץ המדיני בכל הקשור למיסים, הוצאות ציבוריות, דרכי מסחר, זכויות וחובות שונות, צדקה וכדומה. הכוח לקבוע נורמות בתחום הממוני המובהק פולש גם אל תוך תחום האיסור. ידוע שסמכות זו אפשרה שינויים מרחיקי לכת בתחום האישות, ממעוזי מושג האיסור, וכן יש לה עקבות בתחומים כגון שבת וכשרות[40].

אופיו המדיני של "הממון" עולה גם מן החפיפה בינו לבין המושג "דינא", או: "דינים". כפי שנראה להלן, בזרמים חשובים במסורת, המושג "דינים" מובן כתחום בו משיגים את התיקון המדיני על סמך שיקול דעתו של מחוקק אנושי. משפטים כגון גזלות וחבלות, הלואות והודעות, אונאה, דיני שומרים וכדומה הם לב לבם הן של מה שמכונה "דינא" או "דינים" והן של מה שמכונה "ממונא". גם הקביעה מה נחשב לעבריינות והטיפול בו נכללים ב"דינים" כפי שתחום זה נכלל ב"ממון". כמו כן, לעיתים קרובות מתארים את שני התחומים באמצעות הביטוי "בין אדם לחברו" לעומת "בין אדם למקום".[41]

סיכומו של דבר, התחומים שנכללים באופן מסורתי בסמכות החקיקה האנושית, לעיתים תוך חריגה מדיני התורה, הם רחבים ומגוונים, על אף שסמכות זו בדרך כלל מוגבלת ל"ממונא". יתכן ש"ממונא" הפך שם כללי לתחומים אלה בין היתר עקב התפישה הרווחת, בה נדון בחלק הבא של פרק זה, שההסתמכות על הסברא מקובלת ואף מבורכת בדיני ממונות. אך אם נחפש מכנה משותף של התחומים ששנכללים ב"ממונא", עולה על הדעת שהמכנה המשותף הוא חיוניותם לתיקון המדיני. כלומר, במהלך הדורות נתקבלה בהבנה החקיקה בתחומים שחקיקה כזו היתה חיונית לתיקון חיי הכלל היהודי. עוד סיבה אפשרית לכך שתחום זה זכה לשם "ממונא" היא שהממון משחק תפקיד חשוב בענינים מדיניים באופן כללי ואכן יש זיקה כלשהי לממון ממשי בחלק גדול מן התחומים שנידונו לעיל. מכל מקום, התוצאה היא שתחולתו המסורתית של

---

[38] וזאת מצד עונשי בית הדין הנתפשים כדינים דאורייתא. באשר לחובות הטיפול במינים ובמשומדים התמונה יותר מורכבת. על נושא זה ע' בהרחבה בפרק ז'.

[39] אלון, שם, עמ' 113. וע' בדיונו שם בענין "המתנה על מה שכתוב בתורה".

[40] ע' אלון, שם, עמ' 595 ואילך, וכן עמ' 631 ואילך.

[41] ע' במקורות המוזכרים למטה בקשר לדינים והש' בבלי סנהדרין, משנה וגמרא, דפים ב-ג. וכן ע' א"ת, ערכים "דינים" (כרך ז', טור שצו) ו"דיני ממונות" (כרך ז', טור שט), ובמקורות המוזכרים שם.

המרחב המדיני בתחום "ממונא" חופפת את תחולת המשפט הטבעי במשנת הרח"ה אשר כולל את המשפט האזרחי, הציבורי והפלילי, כינון הסדרים ציבוריים כלליים, התערבות מסוימת במצוות בעלות ענין ציבורי-מדיני מובהק כגון אישות, צדקה, כשרות וכדומה. על רקע זה יש להבין את בטחונו של הרח"ה שהמחוקק במדינת ישראל העתידה יהיה אוטונומי בהשגת תכליות המשפט הטבעי, כיאה למשטר דמוקרטי, תוך נאמנות לדרישות מסורת תורת ה' כלפי הנהגת העם:

> ופשוט כשיהי' לנו ב"ד הגדול בירושלים אשר ימנה באופן שביארתי...כשהם ימצאו איזו דינים אשר לפי המצב במדינה יהיה נחוץ להתאימם עם חוקי המדינה ודאי לא יעשו זה רק אם ימצאו שהדבר נחוץ ותקון המדינה...הוא בלי ספק יהי' בכחו לעשות זאת מטעם הפקר בית דין הפקר ומכש"כ אם יבא הדבר באופן שיהיה הסכמת רוב הציבור כמנהג אמעריקא בעשית אמעדמענט חדש להקאנסטיטושאן ויהיה ביחד עם הב"ד אין בזה שום עקירת דבר מן התורה כי לפי התורה נעשה, והסכמת ישראל תורה היא קוב"ה וישראל ואורייתא חד הוא...[42]

בפרק ד' נעמיק בתפישת הרח"ה המתגלה בדברים אלה, אך כאן חשוב לנו לשים לב אל בטחונו המוחלט של הרח"ה כי על אף המגבלות החלות על חקיקה בניגוד לדיני התורה הפוזיטיביים, כגון צימצומה ל"דיני ממונות", מגבלות אשר הרח"ה עוסק בהן מיד לפני דברים אלה, בכל זאת יש די אוטונומיה בעולם התורה על מנת להתמודד עם כל אתגר אשר ייקרה בדרכו של העם השב לציון.

ראוי להדגיש את האופי המיוחד של תחולת המרחב המדיני כפי שהוא עולה כאן. אם נדמיין את החיים התורניים של עם ישראל כשטח הבנוי במבנים משפטיים, מדיניים ודתיים שונים, נכון יותר לתפוש את תחום "ממונא" כמרכיב המצוי יותר או פחות בכל המבנים הללו, מאשר כמבנה אחד העומד בפני עצמו. נמשיך דימוי זה: אם נבליט בצבע מיוחד את המרכיב שהוא המרחב המדיני ("ממונא" במובנו הרחב) נמצא שחלקיו מתחברים לכדי רשת הפרושה בין ובתוך המבנים כולם, כאשר באזורים מסוימים היא כה צפופה עד שצבעם כצבע הרשת, ובאזורים אחרים היא דקה ועוברת כחוט השני הבודד.

דימוי זה, בצירוף ההבנה שתחולת המרחב המדיני מקבילה לתחולת המשפט הטבעי, מאפשר לנו להעמיק בהבנת שיטת הרח"ה. הרח"ה תופש את האדם התורני הפועל במסגרת חיי התורה כאוטונומי, וזאת במיוחד במסגרת המרחב המדיני ועל בסיס המשפט הטבעי. עם זאת, הרח"ה אינו חותר לבודד את המרכיב המדיני משאר התורה. אדרבה, הוא מעגן את העיסוק האוטונומי בתיקון המדיני בפרשנות הלכתית מדוקדקת ותוך זיקה עמוקה לצדדים רליגיוזיים מובהקים כגון רוח הקודש, המתחדשת עם חידוש הסמיכה[43]. בזאת אנו עדים למתח העולה בין הנכונות לחרוג ממצות התורה כדי להשיג את התיקון המדיני מצד אחד, לבין ההנחה שמשמעות מצוות אלו אינה מוגבלת לתכליות מדיניות מצד שני. הצבענו על כך שהגבלת המרחב המדיני לתחום "ממונא" פותרת מתח זה מבחינה נורמטיבית. אך לאור האופי המדיני של "ממונא", ולאור תחולתו המיוחדת של תחום זה, עולה כי הזיקה בין "ממונא" לבין המרחב המדיני מחזירה מידה רבה של קוהרנטיות רציפה לתכני המשפט הטבעי שפוזרו בין מצוות התורה. אם אדם עוסק בכל מצוה בפני עצמה, ימצא הוא את תיקונו המדיני שזור עמוק בתוך סתרי התורה. אך אם אדם עוסק ב"ממונא", ימצא הוא את ההיבטים המדיניים של התורה מובלטים ומקושרים אחד עם משנהו. אין ספק שקיימים מידה של מתח בלתי פתיר בין זויות ראיה אלו, אך עם זאת ניתן לתפוש אותן כנקודות תצפית משלימות על תורה אחת.

---

[42] ע' לדוגמא, הרח"ה, מלכי ג', סוף התשובה על "התאמת משפטי ישראל עם חוקי המדינה".
[43] על כך בפרק ג'.

הד נוסף להופעת המרחב המדיני כתחום הנבדל מכלל עולם התורה על מנת לשוב להישזר בתוכו יש בקביעת הרח"ה שהחקיקה בתחום המרחב המדיני תופשת לעיתים גם צורה של קודקסים משפטיים נפרדים העומדים ברשות עצמם. בעקבות הרמב"ן, הרח"ה מציע שקודקסים כאלה נתחברו והתקיימו בחיי עם ישראל, החל מהמסע במדבר עוד לפני מתן תורה, אך בהמשך גם לאחר ההתגלות. הרח"ה מדגיש שמדובר בספרות משפטית העומדת בפני עצמה, כך שבפעילות החקיקה של מוסדות המדינה היהודית המתגבשת, המתבטאת באמצעות פרסום חוקים העומדים בפני עצמם ושאינם מוצגים כפרשנות למסורת הקודמת, לא רק שאינה פסולה אלא אינה אפילו בגדר חידוש. עם זאת, האחדות העקרונית של תחומי התורה מתבטאת גם כאן בכך שסופו של דבר קודקסים כאלה עשויים להפוך לדינים מקובלים, ויתכן גם שדור מן הדורות יימצאו להם סימוכין בתורה[44].

# מקורות השיטה:

## אופיו של המשפט הטבעי ומקומו בעולם התורה

נפתח את דיוננו במקורות שיטת הרח"ה בדיון כללי במקום המשפט הטבעי ביהדות, ביחוד בתפישה ה"חלשה" של המשפט הטבעי השמה דגש על אופיו המגוון והדינאמי השונה בין זמן לזמן ובין עם לעם. א' שגיא כבר הראה באופן משכנע למדי שהזרם המרכזי במסורת היהודית מכיר בקיומו של משפט טבעי במובן כזה ודוגל בשיטה שלפיה התורה מגשימה אותו[45]. על פי התיזה של שגיא, אין כל חידוש בהיבט זה של שיטת הרח"ה. כפי ששגיא מציין, העמדה שהיתה רווחת בין החוקרים כאילו אין משפט טבעי ביהדות, התבססה בדרך כלל על תפישה קלאסית של המשפט הטבעי לפיה מדובר בחוקים נצחיים שחלים בכל מקום ובכל זמן ללא צורך בהתיחסות להקשר תרבותי או חקיקה פוזיטיבית. אם נגביל את הדיון לשאלת קיומן של נורמות מוסריות-מדיניות שהן אוניברסליות במידה רבה על אף שהן מגוונות ומשתנות מתרבות לתרבות, ממקום למקום ומזמן לזמן, כאשר הדמיון שביניהן משקף מכנה משותף רחב בין נסיבותיהם, תכליותיהם והגיונותיהם של בני אדם באשר הם בני אדם, נמצא שגם המתנגדים היותר חריפים לקיומו של המשפט הטבעי ביהדות מסכימים שעמדת הרח"ה היא הרווחת. מ' פוקס, למשל, מתנגד באופן כה נחרץ לקיומו של המשפט הטבעי (במובן הקלאסי המתואר) במסורת היהודית עד שיצא מתחת ידיו המשפט

"In spite of his minimal recognition of natural law, Albo is still a loyal Jew…"[46]

אך גם פוקס מספק סימוכין לשיטת הרח"ה. במסגרת דיונו בבבלי יומא סז ע"ב, בו הוא טוען שהמדרש שעיקרו הצעת הבחנה מהותית בין "משפטים" לבין "חוקים" מבוסס על ההנחה

"that ultimately no fruitful distinctions can be drawn between them"

הוא נאלץ בכל זאת להתיחס לקביעת המדרש לפיו "המשפטים" "אילולא נכתבו דין הוא שייכתבו". פוקס מסביר:

---

[44] עוד על נושא זה בפרק ד'.
[45] שגיא, יהדות, חלק שני.
[46] פוקס, משפט טבעי, עמ' XII.

What is asserted is only that, having been commanded to avoid these prohibited acts, we can now see, after the fact, that these prohibitions are useful and desirable.

בהמשך המאמר פוקס כותב על הזיקה בין רס"ג לבין אותה סוגיה:

What Saadia seems to mean then by rational precepts is essentially the same as what we saw in the Talmudic passages which were cited and discussed earlier. They are commandments for which we can produce good reasons from our purely human standpoint. They have obvious social utility or can, by reflection, be shown to serve purposes of which reasonable men generally approve. They are contrasted with those precepts which are primarily ritual in character and are in no way endorsed by reason. A man might continue to observe the rational precepts even if he no longer believed in their divine origin. Once he had learned of them, he would see that they are useful and that they help man achieve his own ends

פוקס סבור שסוגיות אלו בתלמוד וכן רס"ג גורסים שהתורה כוללת נורמות ש"אנשים בעלי הגיון" יכולים להעלות על דעתם "סיבות טובות" לקיים אותן למען "מטרות אנושיות", דהיינו "תכליותיו של האדם", וזאת לאור "התועלת החברתית הברורה" הטמונה בהן וכל זאת גם מבלי "להאמין במקורם האלוקי". בנוסף להיותן "useful", הן גם "desirable", אולי משום יחוס ערך דאונטולוגי במובן זה או אחר. נורמות אלו, המעוגנות בחלק ממצוות התורה, מונגדות למצוות שהן "ריטואליות" ואינן נתמכות על ידי "השכל". יוצא, אם כן, שלדעת פוקס תפישת המשפט הטבעי של הרח"ה מעוגנת היטב בתלמוד ובהגות רס"ג, ולדעתי הצדק עמו. הניגוד היחיד בין שיטת הרח"ה לבין התפישה המתוארת על ידי פוקס הוא שפוקס משוכנע שעל פי המקורות היהודיים, אילולא הציווי במצוות הנתמכות על ידי השכל, בני אדם לא היו מסוגלים להגיע אליהן או לדומות להן כלל. מגבלה מוזרה זו נראית תמוהה על רקע "התועלת הברורה" וכו', וכן מנוגדת לרוח המדרש ודברי רס"ג כפי שפוקס עצמו מתאר אותם, ונדמה שעיקר טעמה הוא הניסיון להרחיק את המשפט הטבעי מן היהדות ככל שניתן. פוקס מייחס מגבלה זו גם לרמב"ם, על אף עמדתו שלפני מתן תורה בני נח התחייבו במצוותיהם ללא נבואה ורק על דרך העיון וההיישרה.[47]

עיקר ניסיונו של הרח"ה לעגן את המשפט הטבעי במסורת מרוכז בראיות שהוא מביא לתפישתו בדבר טובת האדם והזיקה בינה לבין התורה, כפי שראינו לעיל, ובפרשנותו למצוות דינים, שופטים והמרחב המדיני, כפי שנראה להלן. הרח"ה אינו מקדיש דיון לעצם ההנחה שקיימות נורמות מוסריות-מדיניות רציונליות. כנראה שהתמונה המצטיירת על פי מחקרים כגון אלה של שגיא ופוקס, שלפיה ההכרה בנורמות כאלו רווחת למדי במסורת היהודית, היא הרקע לתפישת הרח"ה. מכל מקום, בנוגע לעמדתו שלפיה נורמות כאלו מתממשות רק במסגרת תרבויות פרטיקולריות ושהן מתפתחות (סעיפים א' וג' לעיל), ישנם מספר מקורות שראוי להקדיש להם דיון מיוחד.

הרח"ה מסתמך באופן מפורש על ר' נסים גאון בספר המפתח:

...שמחתי מאד במצאי...בספר המפתח לרבינו ניסי' תלמיד רב האי גאון שכתב בהקדמתו וז"ל ונאמר כי כל המצות שהם תלוין בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבין בהם מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחריו לדור דורים עכ"ל[48]

---

[47] ע' בהערה נד.

[48] הרח"ה, המסדרונה, שנה א', אות תשמח.

העיון בדברי ר' נסים גאון מלמד שלא רק שהוא אכן מחזיק בתפישה של המשפט הטבעי כפי שטוען הרח"ה, הוא אף מחזיק בתפישה חזקה יותר מאשר הרח"ה. משתמע משאר דברי ר' נסים גאון שהמשפט הטבעי לא רק מתחייב על פי השכל אלא חל באופן ממשי על כל באי העולם באופן אחיד[49]. ככל הנראה הוא לא היה מקבל את הדגש ששם הרח"ה על האופי היחודי והפרטיקולרי של תכני המשפט הטבעי הלכה למעשה. עמדה נוספת של ר' נסים גאון שאינה תואמת את משנת הרח"ה נגזרת מהעמדה הראשונה: עולה מדבריו שאם בני נח היו מפותחים יותר מבחינה מוסרית ומדינית, הם היו זוכים לקבל את המצוות שהן "תלויין בסברא ובאונבנתא דליבא" ממש כמו ישראל. הרח"ה אמנם דוגל ביסוד הרציונלי האוניברסלי המאחד את כל חוקות בני האדם, כפי שראינו, אך הוא בכל זאת רואה הכרח וגם ערך גדול ביחודיות של כל אחת, וזאת, כמובן, בייחוד בנוגע ל"עצת ה' היא תקום", היא תורת ישראל.

האם אפשר למצוא דגם של המשפט הטבעי שקרוב יותר לרח"ה בשיטות רס"ג, ריה"ל והרמב"ם, הוגים שהרח"ה הסתמך עליהם במפורש בנושא של האופי הרציונלי של טובת האדם? ראינו שרס"ג וריה"ל סבורים שהמצוות השכליות או המנהגיות מבטאות נורמות רציונליות ואוניברסליות ומכאן שהם שותפים לחלק חשוב מתפישת המשפט הטבעי של הרח"ה[50]. שני חכמים אלה גם טוענים שפרטי החוקים השכליים אינם ידועים לאדם אלא באמצעות גילוי רצונו של המחוקק העליון[51]. רס"ג משאיר את הסיבה לתלות זו של הפרטים בהתגלות פתוחה. אם הכוונה לכך שהעקרונות של המשפט הטבעי הם אוניברסליים אך הביטוי המוחשי של עקרונות אלה באמצעות חוקים מפורטים משתנה באופן הכרחי מהקשר להקשר וחייב להיקבע באמצעות מחוקק, הרי שתפישתו דומה לזו של הרח"ה. אך יתכן שיש לפרש את כוונת רס"ג בדומה לכוונתו המפורשת של ריה"ל. ריה"ל מסביר שהסיבה לכך שפרטי העקרונות המוסריים תלויים בהתגלות היא שרק ה' יודע בוודאות כיצד לממש עקרונות אלה בצורה נכונה[52]. על אף שיש מקומות בהם הרח"ה מתבטא בצורה דומה[53], עמדה זו אינה תואמת את מגמתו הכללית. זאת מכיוון שמשתמע מהסבר זה שיש רק פירוש אחד "אמיתי" לעקרונות האוניברסליים, ואילו מדברי הרח"ה ברור שהביטויים השונים של המשפט הטבעי הינם יחודיים באופן הכרחי אך אין הכרח שאחד יהיה איכותי יותר מן האחרים. דהיינו, ריה"ל מניח תפישה 'חזקה' יותר של המשפט הטבעי מאשר הרח"ה במובן זה שלשיטתו הפירוש המושלם ביותר למשפט זה אחיד לכל העמים.

יתכן שהדגש ששם הרח"ה על היחודיות של כל ביטוי של המשפט הטבעי משקף בראש ובראשונה השפעה של הרמב"ם, בדומה למה שראינו בקשר לאופי הרציונלי של טובת האדם וזיקתה לתורה. ראשית, אין ספק שהרמב"ם מכיר במשפט הטבעי במובן של הרח"ה. הרמב"ם מניח שחלק גדול מתחומי עיסוקו של האדם, מן הבריאות הפיסית, דרך המוסר הבינאישי וכלה בצדק המדיני, מהווים לא יותר מאשר שמירה על מצב בריאותו הטבעי של האדם כגוף, כנפש וכיצור מדיני. הנחה זו בקשר לגוף ולנפש היא היסוד להשוואות התכופות שעורך הרמב"ם בין הרפואה לבין האתיקה ב<u>שמונה פרקים</u>. בפרקים ג' וד' אנו לומדים שתכלית הרפואה היא הבאת

---

[49] ע' ניסים גאון, ספר המפתח, שם. פרשנותי מתבססת גם על שגיא, יהדות, עמ' 78-77.
[50] אם כי, הרח"ה אינו מגביל את הזיקה בין המשפט הטבעי לבין התורה דווקא למצוות אלו, אלא בעקבות הרמב"ם מבאר את המצוות כולן על רקע המשפט הטבעי.
[51] ע' בהפניות בפרק א' לעיל.
[52] שם.
[53] הרח"ה, אלה א', עמ' 4

גוף האדם למצב תקין. אדם שאינו שומר על בריאות גופו יגיע אל ה"רע" הרפואי: המוות. המוות מהווה את "הרע" גם בתחום בריאות הנפש, והרמב"ם מבהיר שהחולה בנפשו אשר אינו נעתר לטיפול יאות, ימות ממש כמו החולה בגופו. הוא ממשיך ומשווה בין הרופא של חוליי הגוף לבין החכם שהוא רופא לחוליי הנפש. משמעות החולי ודרך הריפוי הן זהות בשני התחומים.

בפרק מ' של החלק השני של מו"נ, הרמב"ם מרחיב את היריעה לתחום המדיני. אנשים מתכנסים בחברות מכיוון שזה טבעם. הוא מסביר שהתכנסות זו חיונית היא ליכולת האדם לספק את צרכיו הגופניים ממש. אך עקב אופן הרכבתם מיסודות החומר, בני המין האנושי שונים מאד אחד מן השני. שוני זה מצריך הנהגת חוקים אשר יגשרו על ההבדלים ויאפשרו להם לחיות אחד עם השני.

הרמב"ם מרחיב את הדיבור על אופיה של החקיקה הנחוצה לתיקון הקיבוץ המדיני בחלק השלישי, פרק כז, בו הוא מבאר את תכליות התורה. כאן הוא מדבר על "תיקון הגוף". ההקשר הנטורליסטי והרציונלי (במובן חלש של מונח זה, כפי שנראה בהמשך) של "הטוב" בתחומים הרפואי, האתי והמדיני בולט לעין לאורך כל הפרק. הוא מתחיל בחלוקת תיקון הגוף לשניים: סילוק העושק והקניית המעלות הטובות. השלמות הנובעת מתיקון הגוף היא "שיהיה בריא כפי מיטב מצביו הגופניים". כלומר, אותם שני אלמנטים שציינו הם תיקון העניינים הגשמיים. בהמשך מביא הרמב"ם דוגמאות נוספות של עניינים גשמיים: מזון, מדור, מרחץ וכדומה. השוואה זו מחזירה אותנו להקבלה העקרונית שבין הרפואה והאתיקה. צרכי האדם ותיקונם בקשר למזון אינם שונים באופן עקרוני מצרכיו ותיקונם בקשר ליחסים בינאישיים ובמסגרת הקיבוץ המדיני. התוצאה היא שהרפואה, האתיקה והפוליטיקה כולן שייכות לתחום אחד: הבטחת תקינות המערכות המאפשרות לאדם קיום.

הפולמוס בשאלה אם קיימת תפישה של משפט טבעי במשנת הרמב"ם מתיחס בעיקר להימצאותו של המשפט הטבעי במובן הקלאסי שתואר לעיל. שגיא דן בשאלת הכרתו של הרמב"ם בגרסה חלשה יותר של המשפט הטבעי, בדומה לנוסח הרח"ה, ומראה שהטענות נגד יחוס תפישה של משפט טבעי לרמב"ם אינן נוגעות לגרסה כזו[54]. נראה שהרמב"ם סבור שטבעו של האדם ונסיבות חייו קבועים ומובנים דיים על מנת לאפשר שיח רציונלי בנוגע לתיקונם, והמסקנות משיח זה יהיו בעלות עקרונות ואפיונים מגובשים מספיק כדי להוות "משפט טבעי" על פי פרשנות הרח"ה.

כפי שכבר הראה שגיא, עיקר טעותו של מ' פוקס בשלילת קיומו של המשפט הטבעי במשנת הרמב"ם נובע מהסיווג שמסווג הרמב"ם את האתיקה ואת הפוליטיקה לתחום המפורסמות. פוקס הסיק מכך שלדעת הרמב"ם, חוקים מוסריים-מדיניים שמקורם אנושי הנם שרירותיים לחלוטין, חסרי כל הגיון[55]. דא עקא, אין זו פרשנות סבירה. ההימנעות מאכילת מאכלים מורעלים אינה מושכל, אך בוודאי אינה ענין של טעם וריח. על אף שלא מדובר

[54] שגיא, יהדות, עמ' 80 ואילך. יש להדגיש שהרמב"ם סבור שלפני מתן תורה המשפט הטבעי חיב את בני נח על פי השכל בלבד. במו"נ חלק א' פרק סג ובחלק ב' פרק ל"ט הרמב"ם מבהיר שלפני משה אף נביא לא ציוה או הזהיר על מעשה כלשהו בשם ה'. בהלכות מלכים, פרק ט', הרמב"ם מבהיר שבני נח התחייבו עונשים במסגרת ז' מצוותיהם עוד לפני מתן תורה (כך מפורש בהלכה יד ומשתמע מהלכה א'). מכאן שסוגית ז' מצוות בני נח לא רק שאינה ראיה נגד קיומה של גרסה חלשה של משפט טבעי במשנת הרמב"ם, היא ראיה לקיומה.

[55] פוקס, משפט טבעי, עמ' XVII, ובעוד ומקומות.

בהתבוננות שכלית טהורה, ברור שיש הגיון ברפואה, וראינו לעיל שהרמב״ם כורך את הרפואה עם האתיקה והפוליטיקה, ואף מצביע בבירור על היסודות הטבעיים והרציונליים בתחומים אלה.

ברם, פוקס צודק שעמדתו הנחרצת של הרמב״ם היא שאין העקרונות המאפיינים את העיסוק בתיקון הגוף מהווים מושכלות שכליות נצחיות ואוניברסליות, אלא מפורסמות המשקפות את הדמיון הפועל באמצעות רשמיו החושניים של האדם החומרי החי בתוך הקשר תרבותי והיסטורי נתון. נראה לי שפוקס אף צודק בטענתו שעמדה זו שוללת את אפשרות קיומו של משפט טבעי נצחי ואוניברסלי, גירסה חזקה של המשפט הטבעי, המעגן בתוכו את תחומי תיקון הגוף. ההגיון ביסוד הפעילות לתיקון הגוף נוגע למה שמשותף לטבע ולאדם, ויש אכן הרבה מן המשותף, אך בפועל נסיבותיו ונטיותיו של האדם משתנות ממקום למקום ומזמן לזמן. מכאן שתיקון הגוף יהיה יחודי לכל קיבוץ מדיני ולכל זמן. כפי שראינו, גישה זו תואמת את משנת הרח״ה. יש לציין שהרח״ה מייחס ערך רב ליחודיותו של כל עם, במיוחד לישראל, ואילו הרמב״ם יראה בה מקרה ממקרי החומר. נראה שהרח״ה שוב מאמץ את תפישת הרמב״ם לגבי תיקון הגוף תוך כדי קידושו: העלאת משמעותו הערכית לדרגת תיקון הנפש.

יש להוסיף לדיון במקום המשפט הטבעי במשנת הרמב״ם את האפשרות שי״ג מידות עצמן מהוות גרסה של המשפט הטבעי. אפשרות זו עולה מהצגת הדרך שבה משיג משה מידות אלו כפי שהרמב״ם מציגה בחלק א׳ פרק נד של מו״נ. על פי דברי הרמב״ם בפרק זה, הר סיני מסמל או מהווה את המעמד שבו משה משיג בשכלו את כל הנמצאים, טבעיהם וקשריהם (נכנה זאת ״השגת חוקי הטבע״). גילוי זה מצוין במילים ״אעביר כל טובי על פניך״ (שמות לג יט). י״ג המידות עולות מהשגה זו באמצעות שני מהלכים: א) כינוי חוקי הטבע דרך השאלה על שם ״מידות״ המאפיינות את התודעה האנושית (״ואין הענין כאן שהוא בעל מדות, אלא עושה פעולות הדומות לפעולות הנעשות על ידינו כתוצאה ממידות״). ייתכן כי שימוש זה בשפה נודע להקל על הבריות להזדהות עם מידות אלו. ב) התמקדות בחוקי הטבע שהם חיוניים ל״המצאת בני האדם והנהגתם״.

יש להניח ש״התמקדות״ זו מסתמכת על הערכה של צרכי האדם ונסיבות חייו. אין זה מסתבר שמדובר במוסכמה חסרת טעם: ראשית, הלא מדובר בתיאור תודעתו של משה על הר סיני. שנית, כבר ראינו שעל אף שהנהגת האדם אינה ענין של מושכלות, היא אינה חסרת הגיון. דהיינו, י״ג המידות הן עקרונות טבעיים שהתועלת בחיקוים בחברת האדם נתפשת באופן רציונלי (אך לא תוך הסקה שכלית טהורה). הרמב״ם מקשר מפורשות בין י״ג המידות שנודעו למשה לבין ג׳ המידות חסד, משפט וצדקה,[56] שהוזכרו על ידי ירמיהו כעקרונות ההידמות לה׳ של מי שהשיג את השלמות השכלית וניגש עתה להנהגת המין האנושי. במקומות שונים הרח״ה גם הוא מבסס את המשפט הטבעי על ההידמות לדרכי ה׳ שפירושה חיקוי חוקי הטבע תוך ההתמקדות באלה

[56] מו״נ, חלק ג׳, פרק נד. לאור סגנון הכתיבה של הרמב״ם, סביר שהעובדה ששני הפרקים הנידונים הם ״נד״, חלק א׳ וחלק ג׳, אינו מקרי. עולה על הדעת שחלק ג׳ נד, בו אין התיחסות לעם זה או אחר, מציג את התבנית האוניברסלית של המלך הפילוסוף המתדמה לה׳ בשכלו ובהנהגתו, ואילו חלק א׳ פרק נד מציג את משה כאותו מלך פילוסוף במסגרת ישראל. אם כן, שני פרקים אלה מקבילים לחלק ב׳ פרק מ׳, שם מוצגת תבנית החוקה האלוקית באופן אנושי-כללי, בלי התיחסות לעם ישראל, ולחלק ג׳ פרק כז, שם הרמב״ם מציג את התורה כמשיגה את תיקון הגוף ותיקון הנפש על פי התבנית הכלל אנושית.

שמועילים לחיי אנוש ותוך "תרגומם" דרך השאלה לעולמו התודעתי של האדם. סביר שגם כאן קיימת השפעה של המורה על הרח"ה.[57]

לבסוף, עוד השפעה של הרמב"ם על הרח"ה בהקשר הנידון היא תפיסת ההתפתחות ההיסטורית. הרמב"ם מבטא את אחת הגרסאות הברורות ביותר של התפתחות תרבותית בעולם ההגות היהודית וזאת במיוחד בחלק ג' של מו"נ בו הוא מבאר את המצוות על רקע הנסיבות ההיסטוריות של דור מקבלי התורה. אכן, מגמה זו של הרמב"ם קיימת לצד שמרנות קיצונית, כגון בעמדותיו לגבי משמעות המושג "דאורייתא" [58], מיסוד הנבואה[59] ותחומים נוספים. אך עצם הרעיון שמה שברור לדור אחד אינו מובן כלל לדור קדום יותר, ועל כן המשפט הטבעי חייב להתבטא באופן מתאים לכל דור, היה זמין לו לרח"ה בכתבי הרמב"ם. הרח"ה מאמץ את גישתו ההתפתחותית של הרמב"ם הן בהקשרה הקלאסי של המושגים באלוקות, והן בנוגע לסוגיות דמוקרטיות כגון מעמד האישה.[60] יש לציין שמגמת הרח"ה לחדשנות הלכתית בעקבות תפישה זו אינה תואמת את מגמת הרמב"ם שמחייב אפילו את חידוש הקרבנות על אף שייכותם המובהקת לתקופה שעברה מן העולם.[61]

שיטת הרח"ה בנוגע למשפט הטבעי משקפת, אם כן, זרמים רחבים במסורת היהודית, כפי שעולה ממחקריהם של שגיא ופוקס מצד אחד, וכפי שראינו בקשר לחלק מסוגיות התלמוד, רס"ג והרמב"ם מצד שני. עתה נפנה לשני מקורות נוספים לשיטת הרח"ה בהקשר זה, הם שפינוזה ור' משה מנדלסון. נצביע גם על נקודות של שוני ודמיון בין הרח"ה לבין שני הוגים אלה אשר שופכות אור נוסף על שיטתו הכללית הרח"ה.

שפינוזה ומנדלסון[62]

נותר לדון בשני הוגים מאוחרים יותר שהרח"ה מרבה להתיחס אליהם: שפינוזה ומנדלסון. נפתח בנקודות שאולי נקלטו במשנת הרח"ה משפינוזה, ולאחר מכן נצביע על ההבדלים העמוקים יותר הנושאים על גבם את נקודות הדמיון.

כידוע, המאמר התיאולוגי-מדיני של שפינוזה חתום בחותמו של הרמב"ם[63]. לעיתים השפעת הרמב"ם ניכרת באימוץ שמאמץ שפינוזה את רעיונות הרמב"ם (מבלי להודות בכך) ולעיתים על ידי פולמוס וניגוד. שפינוזה, בעקבות הרמב"ם, מפרש את היהדות פרשנות מדינית, כאשר התורה היא חוקת העם היהודי. שפינוזה מאמץ גם את החלוקה שעושה הרמב"ם בין החוקה האנושית המכוונת לתיקון הגוף (במינוח הרמב"מיסטי) לבין החוקה האלוקית המכוונת לתיקון הנפש.[64] עבור שפינוזה, כמו עבור הרמב"ם, תיקון הנפש עוסק במטען שכלי נצחי ואוניברסלי והוא התכלית ומקור הערך של תיקון הגוף. תיקון הגוף, כאמור, כרוך בחומר ובדמיון שמטבעם הם יחסיים, משתנים ופרטיקולריים.

---

[57] ע' הרח"ה, תורת, עמ' 149-154; השווה הרח"ה, מושגי, עמ' 138, 141.

[58] ע' הלברטל, ספר המצוות.

[59] בלידשטיין, מיסוד.

[60] הפניה לא"ל קנאי בזמן יהושע באלה דברי הברית.

[61] ע' סוף הלכות מלכים.

[62] הדיון כאן חופף במידת מה את הדיון בזיקה שבין שפינוזה ומנדלסון לבין הרח"ה שמופיע בפרק ז': חירות. ע' שם להמשך פיתוח חלק מן המוטיבים כאן, ובמיוחד אלו הנוגעים לחירויות הליברליות.

[63] למראה מקומות ולדיון כללי, ע' פינס, המאמר.

[64] שפינוזה, המאמר, עמ' 59.

ברם, במסגרת מודל זה, שפינוזה עורך שינויים בפרשנות הרמב״ם ליהדות שתואמים את הרח״ה במבנה שלהם, אך כפי שנראה לא בכוונתם. שפינוזה שולל מן היהדות כל נגיעה לתיקון הנפש, כך שסופו של דבר התורה מכוונת לתכליות תיקון הגוף, כמו אצל הרח״ה. כחלק מאותה מגמה, שפינוזה מציג את תכני התורה לא כמשקפים את היישום המושלם ביותר של האידיאל השכלי עבור ההמון הנבער, כדוגמת הרמב״ם, אלא כחוקה מדינית עברית פרטיקולרית[65], באופן שמזכיר את הרח״ה. באופן אירוני במקצת, יש דמיון בין שפינוזה לבין הרח״ה בכך ששניהם סבורים שהמדינה העברית הקדומה היתה אידיאלית במובן זה שהתבססה על הזדהות התושבים עם השלטון תוך השקעה משותפת וערבות הדדית עצומה. ועוד: הן הרח״ה והן שפינוזה סבורים שבימינו הצורה המדינית היחידה המסוגלת להגיע להישגים כאלה היא הדמוקרטיה, מאחר שיש בכוחה ליצור הזדהות, השקעה וערבות הדדית בין התושבים.[66]

אבל נקודות הדמיון נישאות על גבי ניגודים בולטים למאד. ראשית, שפינוזה קיצוני אפילו יותר מן הרמב״ם בשלילת ערכו של הדמיון ושל היחוד המדיני-תרבותי לעומת האידיאל השכלי האוניברסלי[67]. הסיבה לכך ששפינוזה אינו מפרש את היהדות ברוח האוניברסליזם השכלי שלו היא שאינו חפץ בה: הרמב״ם הדבק בתורה ביקש לפרשה בהתאם ל״אמת״, ואילו שפינוזה מתכנן המצאתה של דת חדשה ונוחה יותר[68]. שפינוזה מדגיש את היות התורה גרסה עברית פרטיקולרית של התיקון המדיני על מנת להיפטר ממנה. מובן כי מדובר בהיפוכה של משנת הרח״ה אשר כל כולה מוקדשת לחידוש חיי עם ישראל בארץ ישראל על פי תורת ישראל. אופיה היחודי של התורה כחוקת ישראל הפרטיקולרית הוא מוקד של הזדהות ומחויבות עבור הרח״ה, וכן מצע לאחווה עם החילוניים בתוך המפעל הלאומי, כפי שנראה בפרק ח׳. בנוסף, שפינוזה אכן מייחס עוצמה למדינה העברית הקדומה, אך זו נובעת משותפות ההמון העברי לתרבות ברברית וקנאית המבוססת על שנאת הזר ואמונות מופרכות[69]. יתכן כי הצגת המדינה העברית בצורה זו מהווה התקפה על תנועה קלוויניסטית ששפינוזה התנגד לה.[70] בכל מקרה, לדעת הרח״ה הדמוקרטיה מהווה ניגודה של המדינה העברית, ולא המשכה. אך לעומת הבדלים אלה, יתכן ששפינוזה השפיע על הרח״ה בהקשר של המגמות המשותפות להם, באופן ישיר או דרך השפעתו של מנדלסון שבעצמו הושפע עמוקות ממאמרו של שפינוזה[71], ושלמשנתו נפנה עתה.

הרח״ה מזכיר את מנדלסון לפחות שלוש פעמים, בכמעט כל הקטעים בהם הוא מתיחס למשפט הטבעי באופן מופשט, וברור שהוא מכיר את ירושלים היטב.[72] בכל המקרים, הרח״ה מזכיר את מנדלסון על מנת לחלוק על מגמתו לנתק את הדת מכל משמעות מדינית מחייבת. אך נראה שהתמקדות הרח״ה בביקורת על מנדלסון באה על רקע השפעה ממשית שהושפע מאבי ההשכלה היהודית.

---

[65] שפינוזה, שם, פרק יז.
[66] על ביסוס הדמוקרטיה באופן זה על ידי שפינוזה ע׳ דן, כוח.
[67] ע׳ שפינוזה, המאמר, פרק ד׳; על כך שאין שלמות השכל דרה בכפיפה אחת עם שלמות הדמיון, ע׳: פינס, המאמר, עמ׳ 312. על הציניות של שפינוזה בקשר לתכנים של הדת ההמונית (המבוססת על הדמיון), ע׳ שטראוס, שפינוזה, פרקים 9-8.
[68] פינס דן בנקודה זו ובשאלה הכללית של מעמדם הפילוסופי של הנביאים, ע׳ פינס, המאמר והמסורת, עמ׳ 505-500.
[69] ע׳ שפינוזה, המאמר, פרק יז. וכן ע׳ על כך סמית, שפינוזה, פרק ד׳.
[70] שם, פרק ו׳.
[71] שם, פרק ז׳.
[72] הרח״ה, המסדרונה, שנה א׳, אותיות תש״ן, תת״כ; הרח״ה, סברא.

הדמיון בין הרח"ה לבין מנדלסון ניכר במיוחד עם נעז לבצע שינוי יסודי אחד בתפישת האחרון: נחיל את שיטתו גם בנוגע לתיקון המדיני על קיבוץ מדיני יהודי. מנדלסון מציע שיטה בנושא היחסים העקרוניים בין שני מרכיבים של הקיבוץ האנושי: המדיני והדתי. אך הוא לא יישם שיטה זו ביחס לקיבוץ יהודי שבו מתקיימים שני מרכיבים אלה. זאת משתי סיבות. ראשית, הוא היה סבור שעם ישראל אינו מסוגל שנית לכונן מדינה יהודית[73]. שנית, מנדלסון האמין ששלטון יהודי אמיתי בארץ ישראל מתקיים מחוץ לטבע באמצעות שלטון אלוקי ישיר שאינו כפוף לעקרונות הטבעיים אותם הוא מבהיר בספרו ירושלים.[74] נקודה שניה זו מעמידה את מנדלסון בזרם בתוך ההגות היהודית שמפקיע את חייו הקיבוציים של ישראל ממנהגו של עולם, בדומה להיבטים של שיטות ריה"ל והאברבנאל, כפי שראינו בפרק הקודם. החלת שיטתו של מנדלסון בנושא הדת והמדינה גם על ישראל מעבירה אותו למעשה לזרם המיימוני המדיני-נטורליסטי של הרח"ה[75]. מכאן שהתרגיל שלנו יחשוף אמנם דמיון בין השניים, אך גם יצביע על ניגוד בולט בין שני ההוגים.

עתה, כשבמסגרת התרגיל שלנו עם ישראל משתלב באופן טבעי במשפחת העמים גם לדעת מנדלסון, נציג את שיטתם המשותפת של שני ההוגים. בני אדם מתאחדים במסגרת עמים על מנת להשיג את הטוב הן במובן החומרי-טמפורלי והן במובן הרוחני-דתי, וזאת בניגוד לתפישות המייחסות לאדם הטרום-חברתי רק שאיפות של הישרדות, כוח או חיים טובים במובן של שפינוזה, ניטשה ולוק[76]. זאת ועוד, על אף שאין להכחיש את קיומם של יסודות על טבעיים וסודות כמוסים ביחסי הא"ל עם האדם[77], עיקר עבודת ה' שהיא טובו הרוחני-דתי של האדם מתיחסת לתיקונו המוסרי והמדיני[78], כך שהניסיון להפריד הפרדה מלאה בין המרכיבים נידון לכשלון. לאור שיקולים אלה ברור מדוע גם הרח"ה וגם מנדלסון סבורים שאפילו במצב התרבותי המפותח של ימינו, המדינה מופקדת הן על שלמותן החברתית והמדינית של האדם והן על שלמותו החינוכית והרוחנית, וגם זאת בניגוד לזרמים חשובים בהגות המדינית הליברלית.[79]

בנוסף לכך, בחייו של עם ישראל המקראי היו המדינה והדת למקשה אחת. ברם, לאחר תקופה זו אפשר ונכון להבחין בין המרכיב המדיני לבין המרחיב הדתי מכמה בחינות. בנוגע למרכיב המדיני, ראוי ונכון שיתקיים שלטון מוסכם שבו חוקים רציונליים השומרים על טובתו של הציבור באמצעות שימוש מבוקר בכוח הזרוע של הקבוצה. ובנוגע למרכיב הדתי, ראוי ונכון שיתקיימו חירויות ליברליות וסובלנות מרחיקת לכת כאשר אין בידי ראשי העדות הדתיות כלים לכפות את אמונותיהם או הנהגותיהם על זולתם בכח הזרוע[80], אפילו אלו נכונות בעיני בורא עולם. מדובר במציאות פלורליסטית הלכה למעשה הנתמכת על ידי תפישה סובלנית לפיה גם אם

---

[73] אלטמן, מנדלסון, עמ' 425.

[74] הרוי, פוליטיקה שמיימית.

[75] גם לדעת הרח"ה יש הבדלים בין עם סגולה לבין שאר העמים, אבל באופן כללי הרח"ה תופש את ישראל כמקרה טבעי של משפחות העמים בהקשר המדיני.

[76] מנדלסון, ירושלים, עמ' 38. על שפינוזה, נטשה ולוק ע' פירושו של אלטמן, ירושלים, ע' 166.

[77] ישנו שפע של היבטים כאלה במחשבתו של אבי ההשכלה. על כך ע' מאמרו של הרוי לעיל וכן הרוי, מנדלסון על ארץ ישראל, וכן ברניי, מנדלסון, עמ' 256 ואילך.

[78] מנדלסון, ירושלים, עמ' 58-59 ; אלטמן, מנדלסון, עמ' 518 ואילך.

[79] מנדלסון, ירושלים, עמ' 61, וע' פירושו של אלטמן, ירושלים, עמ' 187-188.

[80] לדיון מורחב בתפישת החירויות הליברליות של הרח"ה הכולל את הסימוכין לטענות אלו, ע' בחלק ג' של עבודה זו.

חלק מהתנהגויות האזרחים הן רק נסבלות ולא לגיטימיות מבחינה דתית, אין להתערב בהן באמצעות כוח הזרוע.[81]

אחד היסודות המרכזיים המבססים את החירויות הליברליות עבור שני החכמים הוא האופי הבלתי רצוני של אמונותיו ודעותיו של האדם. מציאות אפיסטמית זו מהווה תריס נגד התערבות המדינה בחיי הדת, על אף היות המדינה מופקדת באופן עקרוני גם על שלמותם הרוחנית של נתיניה. אלטמן הציע שמנדלסון נאלץ להדגיש את העדר הבחירה באמונות ודעות על מנת להצדיק את החירויות הליברליות דווקא לאור דבקותו בתכליות הרוחניות של המדינה. קרוב לומר שהדברים נכונים גם לגבי הרח״ה, אם כי שיטתו משקפת כמובן את דבקותו במסגרת התורנית-הלכתית. גם בנקודה זו, המשותפת למנדלסון ולרח״ה, מורגש הניגוד בינם לבין הסוברים שאל לה למדינה להתערב בחיי הדת מכיוון שמופקדת היא אך ורק על טובתם הגשמית-טמפורלית של הנתינים.[82]

אופיים של המרכיבים הדתי המדיני, הזיקה ביניהם והחירות הליברלית המתאפשרת מן ההבחנה ביניהם, עולים מן המשפט הטבעי (אם כי המרכיב הדתי מתאפיין גם על ידי הנסתרות, כפי שציינו). למרות אופיו הרציונלי והאוניברסלי של המשפט הטבעי, הוא מתבטא במסגרת תרבויות פרטיקולריות באופן יחודי לכל אחת ואחת מהן, ויש לייחס ערך יחודי לכל תרבות שכזו (במידה והיא טובה) וכן לעצם קיומו של פלורליזם של תרבויות.[83] יתכן שהיבט זה של שיטתו של מנדלסון, הערכה חיובית של הפרטיקולריזם המאפיין את תיקון הגוף באופן הכרחי על פי שיטת הרמב״ם, שימשה לרח״ה יסוד לשיטתו.

עד כאן הדמיון ועתה להבדלים. השינוי שנאלצנו לבצע בתחילה מצביע למעשה על שורה של ניגודים עקרוניים בין שני ההוגים. ראשית, על אף ששניהם מצדיקים את האחדות המלאה של הדת והמדינה בישראל המקראית, אין סיבותיהם שוות. מנדלסון מכשיר את אחדות הדת והמדינה במקרא על ידי הפקעת השלטון בישראל ממנהגו של עולם. שלטון אלוקי ישיר אינו כפוף לעקרונות המחייבים בכל קיבוץ מדיני אחר. מחוץ למלכות שמיים, העקרון המופשט החוצץ בין הדת והמדינה גובר על כל שיקול אחר, כגון הדבקות בהנחותיה של המסורת ההלכתית, ולעולם לא תתכן פלישה של רשות אחת לשניה.

עבור הרח״ה, ישראל המקראית היא אומנם יוצאת מכלל האומות במובנים שונים, אך עקרונות המשפט הטבעי חלים בה כבשאר האומות. אמת שבישראל הקדומה היתה פחות חירות אזרחית ודתית מאשר תהיה במדינת ישראל המודרנית, אך מדובר בהתפתות תרבותית ומשפטית בתוך עולמה של התורה ועל פי העקרונות ההלכתיים המנחים אותה. אחדות הדת והמדינה

---

[81] האפיקוריאניזם והאתיזם עבור מנדלסון (מנדלסון, ירושלים, עמ׳ 62-63 וע׳ פירושו של אלטמן, ירושלים, עמ׳ 190), כל תפישה יהודית לא הלכתית-מסורתית עבור הרח״ה. ישנם הבדלים נוספים בין שני ההוגים בהקשר החירויות הליברליות, אשר נגע בהם למטה ונדון בהם לגופם בפרקים הבאים.

[82] מנדלסון, ירושלים, עמ׳ 61, וע׳ פירושו של אלטמן, ירושלים, עמ׳ 187-188. המגמה המנוגדת מתומצתת היטב בדברים אלה אודות שיטת הסובלנות הדתית של לוק (מתוך פורסט, סובלנות): "While it is the duty of the state to secure the “civil interests” of its citizens, the “care of the soul” cannot be its business, this being a matter between the individual and God to whom alone one is responsible in this regard. Hence there is a God-given, inalienable right to the free exercise of religion. Churches are no more than voluntary associations without any right to use force within a legitimate political order based on the consent of the governed."

[83] ע׳ ברניי, מנדלסון, עמ׳ 261; המבוא של אלטמן, ירושלים, עמ׳ 18.

שהתקיימה אז תאמה את מצב התפתחותו של העם והיתה לגיטימית גם ללא התערבות אלוקית ישירה. מנדלסון סבור שבאופן עקרוני לא יתכן, בסיבות טבעיות, שימוש לגיטימי בכוח המדינה לטובת תכנים דתיים מכיוון שתכנים אלה לעולם מנותקים ממילוי צרכיהם המדיניים והחברתיים של אזרחי המדינה. לאלוקים אין צרכים ולכן אין חובות, במובן המדיני, כלפיו או כלפי נציגיו. רק היכן שיש צרכים וחובות אנושיים אהדדי ניתן לייפות את כוח המדינה להגדיר הגדרות מחייבות של הצרכים והחובות של האזרחים ולכפות את מילוים. אך כפי שנראה בהרחבה בפרק ז׳, הרח״ה סבור שבאופן עקרוני כל נוהג או מוסכמה יכולים לשאת משמעות מדינית. בישראל המקראית כל חובה דתית היתה גם חובה מדינית עקב אחדות הדת והמדינה, ועל כן המדינה היתה רשאית, ואולי אף חייבת, לכפות את מעשי הדת על האזרחים בכדי לשמור על אושיות השלטון. אומנם, כפי שנראה, במדינת ישראל תהיה הלכה למעשה חלוקה בין דת ומדינה כך שכוח המדינה לא יופנה לכפיית תכנים דתיים מובהקים, כאלה שאינם ביטוי מובן של תכני המשפט הטבעי, אך הבחנה זו תתבסס על קטגוריות הלכתיות מקומיות ולא על עקרון-על החוצץ באופן עקרוני בין המדינה לבין הדת.

אך כל ההבדלים האלה מתגמדים לעומת הניגוד המכריע בין שני החכמים בנוגע לדמות המרכיב המדיני של המשוואה היהודית. מנדלסון חוזה חיי דת יהודיים במסגרת זירה מדינית שהיא נטראלית מבחינת תכניה המיוחדים של התורה ואשר מנועה באופן עקרוני ומעשי מהתערבות בחיי הדת. חיי התורה, מצדם, מנוטרלים מכל זיקה לסמכות מדינית ונדמה שעל פי חזונו של מנדלסון יתייבשו לגמרי ענפים רחבים של ההלכה היהודית בתחומי המשפט הפלילי, הציבורי, האזרחי וכו׳. גם הרח״ה, כאמור, חוזה קיום של חיי דת יהודיים שאינם נסמכים על כוח הזרוע של המדינה על מנת לכפות את תכניהם הדתיים המיוחדים על מי שאינו חפץ בהם. אך חיי דת אלה אינם אלא מרכיב אחד ממרכיבי התורה. גם המסגרת המדינית, המחייבת והמוסכמת לפעול באמצעות כוח הזרוע, הינה זירה תורנית מובהקת. הגבול החוצץ בין הדת והמדינה עובר לא בין השולחן הערוך של היהודים (בהינטל ממנו חלקים נכבדים, כאמור) לבין החוקה המדינית האירופאית הנאורה, כשיטת מנדלסון, אלא חוצץ בין רוב רובם של אורח חיים, יורה דעה ואבן העזר לבין הנושאים המטופלים בחושן משפט ובספר שופטים לרמב״ם. מנדלסון והרח״ה כאחד תופשים את חיי המדינה כבעלי ערך דתי עליון אשר חיי הדת מכוונים להעשרתם והצלחתם. אך עבור מנדלסון מדובר בקפיצת הדרך בה היהודים פורצים מגבולות זהותם מימים ימימה ותופשים את חייהם המדיניים של האירופאים הנאורים כביתם שלהם. לעומת זאת אצל הרח״ה התחום המדיני בעל המשמעות הדתית העליונה הוא הוא חיי עם סגולה, והוא מאז ומעולם נתפש כחדר מחדרי התורה. החידוש הגדול בשיטתו טמון בהבחנה בין המרכיבים הדתיים והמדיניים של התורה ולא בצימצומה של התורה בכללותה למימדי אחד מהם בלבד. מכאן מובן מדוע שאף מנדלסון לבטל את כוח הכפייה של הקהל, אותו הוא תפש כביטוי של המרכיב הדתי אשר פלש לתחום לא לו, ואילו הרח״ה חתר להעצים כוח זה עד כדי סמכותה וכוחה של מדינה ריבונית מודרנית. עמדתו העקרונית הנחרצת של מנדלסון שאין ולא תיתכן סמכות מדינית לקהילה היהודית היא היפוכה הגמור של עמדת הרח״ה הרואה בחולשתה ההיסטורית של סמכות זו עיקר האסון האיום הטמון בגלות. ברם, בנקודה זו אנו חוזרים מן הקצה השני אל הדמיון שבין השניים. האם מנדלסון היה מכיר בסמכות המדינית של מדינה יהודית כפי שהכיר בה במדינות

אירופה? האם גם עם ישראל ראוי בעיניו לכונן מציאות מדינית-דתית בה יהיה מקום למיעוט הלא יהודי כפי שתבע מקום למיעוט היהודי במדינה האירופאית? האם היה דבק בפרשנות השמיימית לחיי המדינה של עם ה' אילו זכה לצפות בישוב הציוני? כך או כך, על אף הניגודים הבולטים, הדמיון העמוק בין משנותיהם בוודאי מצביע על השפעה של ממש של מנדלסון על הרח"ה.

## המשפט הטבעי ומצות דינים

בדברינו לעיל בנושא מקורות השיטה דנו בכך שטובת האדם באה לידי ביטוי בתורה לא רק באופן כללי, כפי שראינו בסעיף מקורות השיטה בפרק הקודם, אלא אף במסגרת האופן שבו תופס הרח"ה את המשפט הטבעי. עתה נמשיך ונעיין במקורות שיטת הרח"ה בנוגע לשאר מרכיבי תפישת האוטונומיה שלו. לאור החומר הרב העומד לעיון במסגרת תפישת האוטונומיה של הרח"ה, לא נקדיש דיונים מיוחדים למקורות הרח"ה למרכיב "מקור סמכות התורה" וגם לא למרכיב "אופי התורה שבעל פה". אופי התורה שבעל פה תורם דווקא בצורה משמעותית לתפישת האוטונומיה של הרח"ה, אך הוא מהווה נושא המחייב מחקרים רחבים שחורגים מגבולות המחקר הנוכחי[84]. באשר למקור סמכות התורה, כבר ציינו שמרכיב זה משתלב בתפישת האוטונומיה של הרח"ה, אך קשה לבסס עליו תפישה של אוטונומיה ליברלית לאור העובדה שההסכמה החופשית שבה מדובר התרחשה לפני אלפי שנים. על כן נסתפק בהערה שעמדתו של הרח"ה משקפת זרם מרכזי ביותר במסורת היהודית, כפי שעולה ממחקריהם של י' בלידשטיין[85] וא' שגיא[86]. על כן, בדברינו עתה נתמקד במרכיב האחרון, המכריע ביותר הלכה למעשה בתפישת האוטונומיה הליברלית של הרח"ה, והוא המרחב המדיני. נתיחס למקורותיו בהקשר הזה יחד עם מקורות שיטתו בנוגע לאופין ותפקידן של מצוות דינים ושופטים כפי שתוארו לעיל בסעיף מקורות השיטה.

שיטת הרח"ה לגבי תחולת מצות דינים ואופיה הכללי, אך לא היותה משפט טבעי-שכלי, מתבססת על הרמב"ן.[87]. אופי כתיבת הרמב"ן דומה לכתיבת הרח"ה עצמו: עמדותיו השיטתיות פחות או יותר מפוזרות בין יצירות ואף סוגות ספרותיות שונות. על אף קושי זה, נראה שקריאת הרח"ה את הרמב"ן משכנעת, ושיטותיהם אכן דומות מאד בנידון. נציג עתה את העקרונות אשר עולים מדברי הרמב"ן ואשר אומצו על ידי הרח"ה.

הרח"ה מייחס למשפט הטבעי תחולה על כל ההיבטים המוסריים והציבוריים של התיקון המדיני. על פי הרמב"ן, מצות דינים גם היא חלה על היבטים אלה. הרמב"ן מזהה או לפחות מדמה בין מצות דינים של בני נח וה"משפט" שניתן לישראל במרה[88]. התחום המשפטי-מדיני הנידון במסגרת זו זוכה לכמה תיאורים בכתבי הרמב"ן:

---

[84] כבר נתקדשו לנושא זה כמה דיונים ראשוניים. ע' שביד, דימוקרטיה; זוהר, מחויבות; הלינגר, דגם.
[85] בלידשטיין, בצל.
[86] שגיא, יהדות, עמ' 113-115, 126-132.
[87] הרח"ה, המסדרונה, אותיות תשנ"א-תשנ"ז.
[88] פירוש על התורה, בראשית לד יג (מצוטט למעלה), וכן: "ועוד כתיב (להלן בפסוק ג) ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים, שהם המשפטים האלה הכתובים למעלה, שאמר בהם (לעיל כא א) ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, כי איננו נכון שיהיה **על המשפטים שנצטוו בני נח ושנאמרו להם במרה שכבר שמעו וידעו אותם**. ולא יאמר "ויספר" אלא בחדשות אשר יגיד:" (פירוש על התורה שמות כד א). הקטע המודגש הרמב"ן מבהיר שמצות דינים של בני נח ניתנה לישראל במרה.

ועל דעתי הדינין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דיינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אנס ופתה בתו של חבירו או שהדליק גדישו וחבל בו וכיוצא בהן. [89]

כאן אנו רואים את החובה ליישם את המשפט, באמצעות הקמת מערכת אכיפה, אך גם חלק חשוב של תכני המשפט הטבעי של הרח"ה, דהיינו דיני ממונות מובהקים. במקורות אחרים הרמב"ן מוסיף את שאר תכני המשפט הטבעי (שהינו "טבעי" כאמור בשיטת הרח"ה דווקא). על "החוק ומשפט" שה' שם במרה, הרמב"ן כותב:

ועל דרך הפשט, כאשר החלו לבא במדבר הגדול והנורא וצמאון אשר אין מים שם להם במחייתם וצרכיהם מנהגים אשר ינהגו בהם עד בואם אל ארץ נושבת, כי המנהג יקרא "חק"...ויקרא "משפט" בהיותו משוער כהוגן...[90]ומשפטים, שיחיו בהם, לאהוב איש את רעהו, ולהתנהג בעצת הזקנים, והצנע לכת באהליהם בענין הנשים והילדים, ושינהגו שלום עם הבאים במחנה למכור להם דבר, ותוכחות מוסר שלא יהיו כמחנות השוללים אשר יעשו כל תועבה ולא יתבוששו, וכענין שצוה בתורה (דברים כג י) כי תצא מחנה על אויביך ונשמרת מכל דבר רע:

וכן ביהושע נאמר ויכרות יהושע ברית לעם ביום ההוא וישם לו חק ומשפט בשכם (יהושע כד כה), אינם חקי התורה והמשפטים, אבל הנהגות ויישוב המדינות, כגון תנאים שהתנה יהושע שהזכירו חכמים (ב"ק פ ב), וכיוצא בהם...[91]

בדברים אלה מוסיף הרמב"ן לקיומה של מערכת משפטית ודיני ממונות גם הסדרים מוסריים ומדיניים כלליים המכוונים ל"הנהגות ויישוב המדינות". המורכבות של תחולת מצות דינים ביחס למצוות אחרות עולה מכך ש"כי תצא מחנה על אויביך", מצוה נפרדת[92], נכללת גם היא בתחום זה. גם אהבת הרע מהווה כמובן מצוה בפני עצמה. הכללת מצוות אלו בדינים היא מעניינת גם לאור קביעת הרמב"ן שדינים אלה "אינם חקי התורה והמשפטים" אלא הם כמו התנאים שהתנה יהושע, שהם סידרה ארוכה של הסדרים חקלאיים וציבוריים שנועדו להסדיר את חייהם הקיבוציים של בני ישראל בכניסתם לארץ. מורכבות זו מחזירה אותנו לדיון לעיל אודות הקוהרנטיות של המשפט הטבעי על אף פיזורו במצוות רבות, וכן למורכבות המושג "ממונא".

המושג "משפט" הוא שמאחד את התכנים השונים השייכים למצות דינים: "בדינים אמרו במכילתא 'ומשפט' [בהקשר של מרה] אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות. והנה כל אלה מנו אותם אחת ואין להם ענין לכללם בבת אחת אלא ששם אחד יכלול אותם הוא המשפט".[93] כאן לכאורה המשפט הוא שוב קשור רק בעניני ממון מובהקים, אך הרמב"ן מבהיר במקום אחר שהכוונה היא רחבה יותר:

ועל דרך הפשט, "משפטי" כמשמען, הדינין האמורים בפרשת ואלה המשפטים ובכל התורה, ולכך יאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם - כי הדינים נתנו לחיי האדם בישוב המדינות ושלום האדם, ושלא יזיק איש את רעהו ולא ימיתנו.[94]

כאן הרמב"ן כולל שוב את ישוב המדינה בכלל, ודיני רצח בפרט, בתחום המכונה "משפט". כאן יתכן שבשימושו במונח "הדינין" כוונתו היא ל"חוקים" סתם, ולא למצות דינים, אך במקום אחר

---

[89] פירוש על התורה, בראשית לד יג.

[90] הרמב"ן מציע כאן חלופות שונות באשר למשמעות של המונח "חוק", אך נראה שפירושו למונח "משפט" הינו אחד.

[91] פירוש על התורה, שמות טו כה.

[92] ע' רמב"ן, השגות, שכחת הלאוין, לאו י"א.

[93] רמב"ן, השגות, שורש יד, ד"ה ויש לי.

[94] רמב"ן, פירוש על התורה, ויקרא יח ד.

הזיהוי הכללי בין משפט לדינים עולה שוב: "ועתה יזהיר בחוקים שהם גזרותיו ובמשפטים שהם הדינים".[95]

ישנו קושי בדברי הרמב"ן שמוביל אותנו להיבט נוסף של שיטת הרח"ה אשר דורש דיון במקורותיו היהודיים: היסוד השכלי של מצות דינים. המושג "משפט" נראה כמחבר בין המשפטים בתורה, כגון אלה הבאים לאחר עשרת הדיברות, לבין מצות דינים של בני נח והמשפט שה' שם לישראל במרה. מצד שני, הרמב"ן מבהיר בדברים המצוטטים לעיל שהדינים והמשפט במרה אינם משפטי התורה. בנוסף, ישנם מקומות בהם עולה מהרמב"ן כאילו ל"משפט" של מצות דינים ובכלל יש יסוד שכלי[96] וישנם מקומות מהם עולה שאפילו מצוות בני נח נאמרו להם במפורש על ידי ה'[97], ושאפילו מושג "הצדק" אינו אלא ציות לצו אלוקי[98]. מכאן שהיסוד השכלי של המשפט אינו מבורר. א' שגיא מגייס טיעונים רבים לטובת העמדה שהרמב"ן מכיר באוטונומיה של המוסר (או המשפט הטבעי במינוח של הרח"ה), אך הוא עצמו מצטט קטעים מן הרמב"ן שמטילים ספק בפרשנותו.[99] בהקשר זה שגיא מצטט את דבריו של ח' חנוך ששיטת הרמב"ן עורכת "הרמוניזציה גמורה בין שני קוטבי הצו התורני, התיאונומי והאוטונומי" כך שהיא "מטשטשת את גבולי ההבדל בין תחום הרוח ותחום החומר". לדעתי ראוי להוסיף שתפישת הרמב"ן מטשטשת את גבולי ההבדל בין תלות המוסר בדת לבין האוטונומיה של המוסר. קביעה זו משכנעת יותר מאשר יחוס תפישה ברורה של אוטונומיה לרמב"ן.

מכל מקום, הרח"ה עצמו אינו בטוח מהי עמדת הרמב"ן בסוגיה זו. בתגובה לקושיא שהעלתה על ידי חתנו בנוגע ליסוד השכלי של מצות דינים מבהיר הרח"ה כי יתכן שהרמב"ן סבור שמצוות בני נח מבוססות על דיבור אלוקי ישיר, אך אין בזאת פירכה לשיטתו שלו כי בסך הכל 'גברא אגברא קא רמית', הלא הרמב"ם מהוה סימוכין מפורשים ליסוד השכלי של המשפט הטבעי הבא לידי ביטוי בשיטת הרח"ה במצות דינים[100]. ואכן, כפי שציינו לעיל,[101] הרמב"ם סבור שבתקופה שלפני מתן תורה, בני נח כבר נתחייבו במצוותיהם, אך חובתם אז נבעה מן ההכרה השכלית ולא מן הצו האלוקי שטרם הופנה לרבים. עם זאת, ועל אף הימצאות תפישה של משפט טבעי במשנת הרמב"ם אשר תואמת את שיטת הרח"ה, עד כמה שידיעתי מגעת אין למצוא ברמב"ם תפישה מפורשת של "מצות דינים" בדומה לרח"ה[102]. נראה, אם כן, שמצות דינים במשנת הרח"ה מבוססת על הרמב"ן והרמב"ם כאחד: תחולת מצות דינים ואופיה המדיני הכללי משקפים בעיקר את שיטת הרמב"ן, ואילו מקורה השכלי (לפני מתן תורה) משקף את שיטת הרמב"ם.

---

[95] רמב"ן, פירוש על התורה, דברים ד ה.
[96] רמב"ן, פירוש על התורה, בראשית ו ב יג, וכן ע' בהפניותיו של שגיא, יהדות, עמ' 92-86.
[97] למשל, בניסוחו של הרמב"ן בהשגות, שורש יד, ד"ה ויש לי.
[98] רמב"ן, השגות, שורש יד ד"ה ויש לי.
[99] ואפשר להוסיף. למשל, בפירושו לדברים יז יא, הרמב"ן קובע שאם החכמים יצוו על כך, עלינו להרוג איש שאנו בטוחים שהוא נקי. מדוע? מצד אחד, הרמב"ן מסביר שחכמי ישראל אינם טועים. משתמע מכך שהאיש אינו נקי. אך מצד שני, הרמב"ן מסביר שהתורה ניתנה על דעת החכמים (כך שאין מובן למושג "טעות"), ואם כן, עלינו להרוג איש נקי כי כך צוותה התורה. מורכבות זו בקשר לטעם סמכות חכמים עולה גם בהשגות הרמב"ן לספר המצוות. הדברים הם אכן עמומים, אבל ניסוחים כאלה אינם מתאימים למי שדבק באופן ברור באוטונומיה של המוסר. שגיא עצמו מפנה אל סוגית סמכות חכמים במשנת הרמב"ן, ע' בדבריו שם.
[100] ע' לעיל.
[101] כנ"ל.
[102] אך ע' בדברים הבאים למטה אודות משמעות ה"משפט".

עולה מדברי הרמב"ן שקיימת זיקה חזקה בין המושגים **דינין**, **משפט והתיקון המדיני**. משפחה זו של מושגים מהווה סימוכין לשיטת הרח"ה, והיא מופיעה לא רק בכתבי הרמב"ן. הזיקה בין **דינים** לבין **משפט** ומניעת **עוול** עולה כבר מהשיח התלמודי אודות מצות דינים של בני נח.[103] ר' יוחנן סבור שהפסוק "ויצו ה' אלוקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל [ומעץ הדעת טוב ורע לא תוכל...]"[104] מלמד על מצות דינים של בני נח משום שהפועל "ויצו" מופיע גם בפסוק "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות **צדקה ומשפט**..."[105] אם נרחיב את הדיון למושג הכללי **דינים**, ולאו דווקא מצות דינים של בני נח, נמצא שמושג זה מהווה שם נרדף ל**משפטים** במקורות רבים: "והמשפטים - אלו הדינים".[106]

בדיון במרחב המדיני להלן נטען שקיימת זיקה חזקה בין המושגים **משפטים ושופטים** לבין התיקון המדיני בספרות חז"ל. זיקה כזו בין המושגים **דינים**, **משפט והתיקון המדיני** של אומות העולם עולה לא רק מדברי הרמב"ן לעיל אלא מדברי ראשונים ואחרונים לא מעטים. הרמב"ם, למשל, כותב ש"חייבין בית דין של ישראל לעשות שופטים לאלו הגרים התושבים, לדון להן על פי המשפטים אלו, כדי שלא ישחת העולם[107]" העמדת שופטים לדעת הרמב"ם היא מימוש מצות דינים,[108] ונראה ש"המשפטים" בקטע זה הם מצוות בני נח. מכאן יש להסיק, כי אי קיום מצוות בני נח באמצעות מצות דינים משחית את העולם, דהיינו קיום המשפטים הוא תיקון העולם.

חכם במסורת המיימונית, ר' יעקב אנטולי, מציג בפירושו לפרשת משפטים תפישה דומה מאד לזו של הרח"ה. נצטט את דבריו בהרחבה יחסית משום שנחזור אליהם גם בהמשך:

> גם דינים רבים הניחה התורה שלא שהזכירה כלל דבר מענינם אפילו על דרך רמז והם נזכרים בתלמוד ולא נאמר בו עליהם מנא לן ולא מצינו שנאמרו על פה וזה לפי שמצות דינין היתה קדומה ואינה כשאר מצות התורה כי כשנצטוו בני נח על הדינין לא היתה המצוה אלא שיסדרו דינין ביניהם לפי שהעולם עומד על הדין...וכן היה הענין אחר מתן תורה על מה שלא נצטוה בפרוש שהמצוה ההיא היתה מסורה לשופטים להניח חוקי המשפט כפי הנהגה ראויה למדינה.
> וזה דבר נהוג היום בין האומות גם לסוחרים ולבעלי מלאכה היה מסור לקבוע חוקים ביניהם...וכן כל כיוצא בזה הוא דין כאלו היה כתוב בתורה וכל העובר עליו עובר על דברי תורה אחר שצותה התורה לשמוע אל השופט אשר יהיה בימים ההם.
> ואל זה הענין נמשך מה שאמרו דינא דמלכותא דינא כי אחר שמצות דינין היא קדומה ואי אפשר לבאר פרטיה כי הענינים המתחדשים בין בני אדם הם מאין תכלית והמלך שהוא מושל בארץ ההוא ראוי הוא שכל דין שיגזור אותו כללי בארצו ולא יהא בו סתירת דבר מן התורה שיהא דינו דין ונדון בו...
> סוף דבר לפי הענין הנזכר היו נעשים קצת הדינין בימי חכמי התלמוד לפי סברתם במה שיראה להם שהוא הנהגה טובה בין בני אדם...[109]

הזיקה בין המשפט לבין התיקון המדיני בולט בדברי ר' אנטולי. בני נח חייבים להסדיר דינים ביניהם "לפי שהעולם עומד על הדין", ומצוות דינים לאחר מתן תורה מסורה לשופטים, מה שמזכיר את הזיקה בין מצות דינים ושופטים בשיטת הרח"ה, "להניח חוקי המשפט כפי ההנהגה הראויה למדינה". זאת ועוד: החקיקה, גם כשהיא בהקשרים חילונים מובהקים כגון בין סוחרים,

---

[103] בבלי, סנהדרין נח ע"ב.
[104] בראשית ב טז.
[105] בראשית יח יט.
[106] בבלי, קידושין לז א; וכן ספרא אחרי מות פרשה ט ד"ה פרשה ט; ספרא בחוקותי פרשה ב ד"ה פרק ח; ספרי דברים פיסקא נח ועוד מקומות רבים.
[107] הלכות מלכים י יא.
[108] שם ט יד.
[109] אנטולי, מלמד תלמידים, תחילת פרשת משפטים.

מחייבת משום "שצותה התורה לשמוע אל השופט". דהיינו, הכוח לתקן את הקיבוץ מבחינה משפטית ומדינית מסור ל"שופט". החובה והכוח להשיג את התיקון המשפטי-מדיני מתבטאת גם בדינא דמלכותא דינא, הן בלגיטימיות של מלכי האומות בתחומם והן בהכרת ההלכה בדין המלכות במקרים מסוימים.

תפישת ר' אנטולגי מהדהדת בדברי חכם מאוחר הרבה יותר, הוא החתם סופר:

> וקודם מתן תורה היו דינין ונימוסין וכל מלך במשפט יעמיד ארץ יעיין תשו' רמ"א סי' יו"ד, וניתנה תורה וחידשה אלה המשפטים וקבעה חוק גנב ישלם כפל, ושור תם חצי נזקו, שומרים כך וכך, אבל מה שלא הזכירה תורה כגון היזק שאינו ניכר לא הותר חלילה, דרכיה דרכי נועם, אלא שאינו בכלל משפטי תורה והמלך וסנהדרין יראו לפי המקום ולפי הזמן ואין להתורה עסק בזה, והוא הדין ומכ"ש להסיר המזיקים הרבים הרוצחים בלא עדים וכדומה דרכיה דרכיה נועם וכל נתיבותיה שלום.[110]

יש לשים לב להקבלה הבולטת בין ר' אנטולי לבין החתם סופר בכך שמצות דינים ממשיכה לנהוג גם לאחר מתן תורה בנוגע לצדדים המשפטיים-מדיניים של חיי האדם אשר תיקונם אינו מפורש בתורה, וזאת במסגרת "השופט" לדברי ר' אנטולי, ו"המלך והסנהדרין" לדברי החתם סופר. העובדה שדרכיה של התורה "דרכי נועם" מבטלת את האפשרות שהדברים הלא מפורשים בתורה פשוט מותרים, ועל כן כאשר החתם סופר כותב "ואין להתורה עסק בזה" כוונתו היא לא שהתורה אינה מחייבת לתקן את הצדדים האלה של המדינה, אלא רק שאין בה חוקים פוזיטיביים בהקשר זה. יש לשים לב גם שלדעת החתם סופר התחום של "דינין ונימוסין" שממשיך ומתפקד לאחר מתן תורה נוגע במפורש בלפחות שני תחומים הלכתיים: גנב ישלם כפל וכו' - ממון מובהק, ו"להסיר המזיקים...הרוצחים... וכו' - "ממון רחב", כפי שתיארנו תחום זה לעיל, או "דינא". כפי שנראה, יש רגלים לסברא שדעת החתם סופר אותם "דינין נימוסין" חובה הם לבני נח במסגרת מצות דינים.

החתם סופר הוא בין החכמים החשובים הדוגלים בתפישה לפיה מידת התקפות של דין המלכות במסגרת דד"ד נבחנת, בין היתר, לפי תרומתו של הדין לתיקון המדיני.[111] רמז לשיטתו זו יש בהסבר שהסביר לעיל שלפיו לפני מתן תורה התיקון המשפטי-מדיני מושג באמצעות "דינין ונימוסין וכל מלך במשפט יעמיד ארץ". אותו פסוק, משלי כט ד, מופיע אצלו בקשר לדינא דמלכותא דינא: "דגזלנותא דמלכותא לא דינא, אלא דינא דמלכותא ובמשפט יעמיד ארץ"[112] כלומר, דד"ד חל כשהמלך חותר לא לגזלנותא אלא להעמיד את הארץ במשפט.

הרח"ה בוודאי שייך לאסכולה לפיה דד"ד נבחן על פי התועלת לתיקון המדינה. כפי שנראה, הרח"ה גם מאמץ את שיטתו של רש"י לפיה הכוח ההלכתי הטמון בדין המלכות מתבסס על מצות דינים של בני נח. מכאן טבעי הוא שבעיני הרח"ה קיימת זיקה ברורה בין תכליתו של הכלל דד"ד, התיקון המדיני, לבין מצות דינים של בני נח. אך מעניין מאד לגלות שהמושג "דינין" ואפילו "מצות דינים" בולט מאד בהקשר של דד"ד, וזאת על אף שבאופן כללי, כפי שנראה, יצירת זיקה מפורשת בין דד"ד לבין מצות דינים של בני נח היא תופעה שולית יחסית במסורת הרחבה.

כבר ראינו שר' אנטולי תופש את דד"ד כמבוסס על מצות דינים וכמכוונת לתיקון המשפטי-מדיני. דוגמה מובהקת נוספת לתפישה זו שבה נדון בהמשך, שיטת אבן האזל, היתה מאוחרת לרח"ה ולא יכלה להוות מקור עבורו. אך זיקה בין מצות דינים לבין תכלית תיקון

---

[110] חתם סופר, שו"ת, סוף א רח.
[111] ע' חתם סופר, שו"ת, ה מד; על כך ע' שילה, דד"ד, עמ' 151.
[112] חתם סופר, שו"ת, תחילת א רח.

המדינה במסגרת דד"ד כבר קיימת במשנתו של מי שהעמיד את התיקון המדיני במרכז השיח ההלכתי אודות דד"ד: הרמ"א[113]. הרמ"א מעורר את השאלה אם מצות דינים פירושה שבן נח מצוה לשמור רק את "מנהג המדיני...לדון משפט יושר...[לשמור] חק נימוסיי", או שמא נצטוו בני נח בדינים של ישראל בתורה[114]. הרמ"א פוסק אמנם שבני נח מצווים דווקא בדיני ישראל, אך למרות זאת הוא מוכן להכיר בדין המלכות בין האומות בתנאי שהוא מכוון לתיקון המדינה[115]. הקשר הנרמז בדברים אלה בין מצות דינים לבין תיקון המדינה מובלט באופן שבו החתם סופר מפרש את הרמ"א:

> שהרמ"א בתשובה ס' יו"ד מסופק אי הצווי [מצות דינים של בני נח, על פי תשובת הרמ"א] הוא שכל מלך בעצמו יחקוק לו משפטי' על כל פרט ופרט לפי חפצו ואז אותו הדין שחקק המלך הוא דין תורה כי כך יסד הקב"ה שיחקקו להם דין ונימוס באונאה והשגת גבול ושומרים וכמה יקנוס הגנב וכדומה...[או שמא הם מצווים בדיני התורה, כפי שהוסבר לעיל][116]

ראשית, סביר ש"דין ונימוס" כאן מקביל ל"דינין ונימוסין" שדיבר עליהם החתם סופר לעיל, ומכאן שבשני המקרים מדובר במצות דינים של בני נח. לעיל ראינו ש"דינין ונימוסין" אלה כוללים את הממון המובהק אך גם "הממון המורחב" של הטיפול עבריינים. החתם סופר הסביר לעיל שבישראל, הצדדים הלא מפורשים של תחום זה נמסרו למלך ולסנהדרין. נקודות אלו, בצירוף היותו של החתם סופר שותף לאסכולה הבוחנת את דד"ד על פי התיקון המדיני, מבהירים שמדובר כאן לא בהקשר משפטי צר אלא בתיקון המשפטי-המדיני הרחב. יוצא, אם כן, מדברי החתם סופר, לפחות בפרשנותו לרמ"א, שדד"ד שנועד להשיג את התיקון המשפט-מדיני נסמך בבירור על מצות דינים של בני נח. בהקשר זה ראוי להזכיר את שיטתו של האור שמח, ר' מאיר שמחה מדווינסק, שכורך את התיקון המדיני, דיני נח והמלכות ישראל. יתכן כי הרח"ה הספיק להתרשם משיטתו זו.[117]

יש לשים לב שבדברים המצוטטים של ר' אנטולי, הרמ"א והחתם סופר יש גם הדים לעיגון מצות דינים במשפט הטבעי במובן שהרח"ה נתן לעיגון זה. הרמ"א פוסק אמנם שתכני מצות דינים הם כתורת ישראל, אך הוא מכיר באפשרות העקרונית שתכנים אלה היו מתגבשים באמצעות דעתו של האדם. ר' אנטולי, החתם סופר ואחרים[118] סבורים שאכן תכני מצות דינים מקורם בשכל. אסכולה זו בוודאי ניזונה מן המסורת התלמודית המבחינה בין משפטים וחוקים, וכן מן ההכרה במשפט הטבעי הרווחת במסורת היהודית[119]. מכאן שעמדת הרח"ה שלפיה מצות דינים משקפת את המשפט הטבעי אינה מתבססת על הרמב"ם בלבד, אלא שניהם שואבים מזרמים מרכזיים במסורת הרחבה.

אין ספק שמשמעותה של מצות דינים העולה מזרמים אלה בספרות התלמוד, בראשונים ובאחרונים מהווה את הרקע לתפישתו של הרח"ה. במקורות שניתחנו יש כבר בכדי להצביע על הזיקה בין מצות דינים במובן זה לבין מצות השופטים של ישראל. ניגש עתה להרחבת דברים אלה

---

[113] על הרמ"א וחשיבות התיקון המדיני בהקשר דד"ד ע' שילה, דד"ד, עמ' 147 ואילך.
[114] רמ"א, שו"ת, תחילת ס' י'.
[115] ש"ע ח"מ ס' שס"ט ס"ק י"א. יש גם תנאים אחרים.
[116] חת"ם סופר, שו"ת, ו' (ליקוטים) ס' יד.
[117] אור שמח, הל' מלכים ג י; בלידשטיין, עקרונות, עמ' 142.
[118] ע' בהמשך בדיון בדד"ד בפרק הבא.
[119] ע' בדיון במשפט הטבעי לעיל.

על מנת להבחין במקורות הרח"ה בזיקה שבין המשפט הטבעי ומצות דינים לבין מצות שופטים והמרחב המדיני.

## המשפט הטבעי, מצות שופטים והמרחב המדיני

כפי שראינו לעיל, הרח"ה רואה במצות שופטים את הלבוש היהודי הפרטיקלורי של מצות דינים האוניברסלית. האוטונומיה העקרונית של חתירת האדם להשיג את טובתו המדינית (במובן הרחב) על פי המשפט הטבעי באה לידי ביטוי מלא במסגרת פעילותו במרחב המדיני המעוגן במצות שופטים. בחלק זה נבקש אחר מקורותיו היהודיים של הרח"ה להיבטים אלה של תפישתו.

אך לפני שנתיחס למרחב המדיני, ראוי לשים לב כי קיימת על פי המסורת זיקה ברורה בין **המשפטים**, הרובד המשפטי גרידא שקיומו הלכה למעשה מעוגן במצות שופטים[120], לבין התיקון המדיני. זיקה זו עולה בבירור בדברי החכמים שהתיחסנו אליהם לעיל: ר' ניסים גאון, בנוגע לדברים התלוים באובנתא דליבא, רס"ג וריה"ל בנוגע למצוות השכליות-מנהגיות, הרמב"ם בביאור טעמי המצוות, הרמב"ן בהקשר של מושג "המשפט" והזיקה בין דיני בני נח ומשפטי ישראל, ר' אנטולי בכלל דבריו המצוטטים, הרמ"א באמצעות העמדתו את המנהג המדיני והחוק הנימוסי מול משפטי ישראל בדיונו במצות דינים של בני נח, ולבסוף החתם סופר התופש את משפטי התורה כחקיקה פוזיטיבית המסדירה מקצתו של תחום "הדינים" כאשר מקצתו השני נמסרת לשיקול דעתם של המלך והסנהדרין כי "מלך במשפט יעמיד ארץ". אין רשימה זו ממצה את כל החכמים והמקורות המצביעים על הזיקה הנידונה, אך הם מספיקים כדי להראות שאכן קיימת זיקה כזו בזרם מרכזי של המסורת.

בנוגע למרחב המדיני, עצם קיומו של תחום רחב שבו מנהיגי העם מוסמכים לחוקק על פי שיקול דעתם על מנת להשיג את תיקונו המשפטי-מדיני הרחב של העם, וזאת אף בניגוד לדיני התורה, אינו מצריך דיון מיוחד. נכון, עמדתו של הרח"ה שלפיה מלוא הסמכות של המרחב המדיני לחוקק באופן אוטונומי מוקנית דווקא לציבור הרחב בישראל ולא לשכבה דקה של חכמים בלבד אינה מובנת מאליה, והיא תידון בפרק ה': ריבונות. במסגרת הדיון כאן חשובה לנו רק העובדה שקיימת סמכות אוטונומית כזו ושהיא לגיטימית מבחינה תורנית-דתית. הפעילות במסגרת סמכות זו וההכרה בה מצד ההלכה והגות היהודית מתועדים על ידי סדרה ארוכה של מחקרים מקיפים.[121] כך ניסח זאת הרח"ה

> ...פשיטא שיש כח ביד מנהיגי הדור לתקן תקנות מה שהם נגד דין תורתנו...[122]
> ...אין חולק בזה כלל...[ש]כאשר רואים ונוכחים בהכרה אמתית ובהסכמת הרוב כי צורך השעה לעשות תקונים בדיני ממונות לפי צורך הזמן והמצב, שבכוחם ["של כל ישראל או של בית דין של כל ישראל"[123]] לעשות בלי ספק, ואפילו באופן שתגיע בענין מצוה...אין ספק ואין חולק לא בתלמודים ולא בדברי הגאונים ולא בדברי המפרשים ולא בדברי הפוסקים שיש להם הכוח הזה.[124]

---

[120] על כך שקיום משפטי התורה על ידי שיפוט ואכיפה נכללים במצות שופטים ע' ספר המצוות לרמב"ם, מצות עשה קע"ו.
[121] ע' בהפניות לאלון, המשפט, לעיל, וכן לורבורבוים, פוליטיקה; שטרן, מנהיגות; רביצקי, דת ומדינה, ועוד רבים.
[122] הרח"ה, מלכי ד', עמ' 68.
[123] הרח"ה, מלכי ג', עמ' 85.
[124] שם.

ראוי לעומת זאת לדון במקורות הרח"ה בנושא הזיקה המובהקת שהוא מוצא בין המרחב המדיני לבין מצות דינים והמשפט הטבעי. כמו כן, יש לברר מנין לו שהמרחב המדיני נכלל במסגרת מצות שופטים.

יש להניח שעיקר הזיקה בין המרחב המדיני לבין המשפט הטבעי עולה מעצם הסתמכותה של פעילות החקיקה בתחום זה על שיקול דעתו של האדם המופעל להשגת התיקון המדיני. יש להבין זאת בהקשר של זרמי המסורת שנידונו לעיל בנוגע לטובתו הרציונלית של האדם, מקום המשפט הטבעי ביהדות והתיקון המדיני והיסוד השכלי של מצות דינים של בני נח. אומנם, יתכן כי גם מי שמכחיש את האוטונומיה של המוסר, או המשפט הטבעי במינוח הרח"ה, יוכל להסביר את המרחב המדיני. הוא יטען שניתן להסיק מהדינים הפוזיטיביים שאותם גילה הא"ל תכליות שונות שראוי להשיגן אפילו באמצעות הפרה של דינים פוזיטיביים אחרים. אך בכל זאת נראה שקשה להבין כיצד תתכן פעילות חקיקתית מפותחת מחוץ לדיני התורה המקובלים מבלי להניח שלאדם יש ידיעות עצמאיות כלשהן אודות מה טוב לו וכיצד להשיגו. זאת במיוחד כשפעילות זו מתאפיינת במשך הדורות על ידי "עקרונות של צדק ויושר" כפי שנראה בהמשך. אך גם אם יתכנו הסברים לכך, פשוט יותר להניח שבני אדם יודעים משהו על אופיה של המדינה המתוקנת, וזאת גם מבלי להסתמך על דעת עליון. מובן מאליו שמי שמחזיק בתפישה של המשפט הטבעי, ומוצא סימוכין להכרת התורה בו בתחומים שונים ורבים, יניח כי "ידיעות" אלו אינן אלא חלק ממטען שכלי רחב יותר - המשפט הטבעי. בנוסף, ההקבלה העקרונית בין תחולת המרחב המדיני לבין תחולת המשפט הטבעי, כפי שראינו לעיל, בוודאי תורמת גם היא לחיזוק הנחה זו.

היבט נוסף של פעילות החקיקה בישראל אשר יוצר זיקה בינה לבין המשפט הטבעי במובן שנותן לו הרח"ה, ומהווה צידוק לשימוש במושג "המרחב המדיני" על אף המגוון המרשים של מוסדות ותחומי פעילות הנכללים בו, מתבטא כאמור במה שמ' אלון מכנה "עקרונות הצדק והיושר של המשפט העברי". אלון טוען באופן משכנע שבכל התחומים שבהם התורה מסמיכה גורמים שונים לחרוג מדיני ההלכה, קיימים מאפיינים דומים לגבי אופי התכליות הלגיטימיות והאמצעים הראויים[125]. ברור שקביעה גורפת כזו לא תחול באופן משכנע על כל מקרה ומקרה, אך אמות מידה דומות לתכליות ולאמצעים הסבירים אכן מופיעות במקורות הרבים שאלון מגייס לשיטתו. אמות מידה אלו אינן נובעות ישירות מציווים פוזיטיביים, שהרי הן חלות דווקא כאשר חורגים מדיני התורה. החכמים לומדים אותן מ"רוח התורה", "דרכי נועם", "הטוב והישר" או מה שמתחייב על ידי "השכל", וברור שהן משקפות מידה רבה של שיקול דעת עצמאי. הרח"ה מזכיר את עקרונות הצדק הללו (לא במינוח של אלון, כמובן) כשהוא דן בהקבלה העקרונית בין משפט המלך בישראל לבין דד"ד בעמים[126]. כפי שנראה להלן, קיימות זיקות והקבלות רבות מאד בספרות התורנית בנוגע לגופים הנכללים במרחב מדיני מצד אופי פעילותם ותחומיה, מקורות סמכותם, תכליותיהם ועוד. סביר שהאחדות היחסית של המרחב המדיני, ועקרונות הצדק והיושר הפועלים במסגרתו, מהווים רקע חשוב לזיקה בין המרחב המדיני לבין המשפט הטבעי במשנת הרח"ה.

---

[125] אלון, המשפט, עמ' 149 ואילך ; 614-628. טענתו של אלון בהקשר של דד"ד מוצאת אישור גם בשילה, דד"ד, עמ' 88 ואילך (אודות שלטון לגיטימי), עמ' 109 ואילך (אודות שוויון), עמ' 147 ואילך (אודות התיקון המדיני).
[126] הרח"ה, מלכי ג', עמ' 50.

נותר להבין מנין לו לרח״ה שהמרחב המדיני מתקיים במסגרת מצות שופטים. ראינו לעיל את דבריו הנחרצים של הרח״ה ש״...יש מצוה...אשר נתחייב בה תיכף בהנתן לנו הארץ, והיא מצות שופטים...שופטים בעברית אין פירושם דינים[127] לבד, אך גם ראשי העם ומנהיגיו מחוקקיו ויועציו והלוחמים מלחמותיו...״ על אף שקיימים מקורות המעגנים את תפישתו של הרח״ה, הצגת מצות שופטים כמדינית באופן כה בולט - יוצאת דופן. בדרך כלל, מצות שופטים מובנת כעוסקת בעיקרה במינוי דיינים, שיפוט על עבירות על פי התורה ואכיפת פסקי הדין של השופטים[128]. יש להבין את עמדת הרח״ה כאן בהקשר של ביטול מצות המלך הלכה למעשה בשיטתו, ולאור שיטתו לפיה מצות שופטים חלה על העם כולו. בחלק הבא, העוסק בריבונות, אטען שמגמת הרח״ה היא להעביר את עיקר הסמכות במרחב המדיני לתחום שבו ניתן להדגיש את ההיבטים הדמוקרטיים של המסורת. אך עיגון המרחב המדיני במצות שופטים משרת גם הוא את מגמת הרח״ה לקדש את הפעילות האוטונומית בתחום זה מבחינת משמעותה הדתית. נדון בקידוש המרחב המדיני בפרק האחרון של חלק זה ונביא עתה את מקורות הרח״ה להכללת המרחב המדיני במצות שופטים .

הרח״ה מייחס משמעות מדינית למצות שופטים על סמך תפקידם של השופטים בספר בתנ״ך הנקרא על שמם. אין ספק שמנהיגים כגון גדעון ושמשון, יפתח, ברק ודבורה לא היו דיינים בלבד, אלא שלטו שלטון כללי על העם ואפילו ניהלו מלחמות. אך הקו המוביל משופטי תקופת השופטים לשופטי מצות שופטים אינו מסתכם בשותפות לשונית. שיח המסורת אודות מקורות הסמכות ודרכי הפעולה של התחומים המשפטי והמדיני הוא כזה שהיכן שלא תתחיל, שרשרת ספרותית של מדרשים והפניות תוביל אותך ממוסד למוסד דרך רוב מוסדות השלטון שתולדות ישראל התברכו בהם. ״יפתח בדורו כשמואל בדורו״[129]. השוואה זו בין בריון שהיה ״שופט״ במובן המדיני לנביא ושופט דגול כשמואל תפקידה במקור להשוות את כוחו של בית הדין בכל זמן ומקום לבית הדין הגדול. אותה השוואה ממש מעניקה סמכות להנהגתם הלא רבנית של קהילות בימי הביניים[130]. כמו כן, איומו של עזרא, מעין חכם ונגיד על פי המסופר במקרא, להפקיר ממונם של מי שיסברו לתקנותיו[131] משמש יסוד לכוחו של בית הדין להפקיר ממון[132], חוזר ומבסס את סמכות ראשי הקהל בהפקרת רכוש[133], ומופיע שוב במטרה לעגן את סמכותו של מלך נכרי לבטל קנינים של נתיניו בעת הצורך[134]. לימודים דומים קיימים לגבי הסמכות להטיל חרם ועונשי גוף ונפש חריגים. שיח זה משוה בין מוסדות השלטון בישראל בהווה ובעבר ומסיק מאחד על משנהו ללא סייגים והסברים.

תופעה זו מודגמת היטב בתשובתם של ר׳ אלעזר ור׳ יהודה שנועדה לבסס את סמכות הקהל בתחילת דרכו. החכמים מגייסים כתקדימים לסמכות הקהל מוסדות ציבוריים רבים בעלי מקורות סמכות מגוונים: נבחרי א״ל אשר שולטים מפי בורא העולם (יהושע, שאול); כהנים,

---

[127] נראה על פי הקטע שיש לקרוא כאן ״דיינים״.

[128] ע׳ לדוגמה בפסוקים עצמם, דברים טז יח, ובספרי דברים על אתר, וכן בטור ובשולחן ערוך בתחילת חושן משפט ובעוד מקומות רבים.

[129] בבלי ר״ה כה ע״א.

[130] ע׳ אלון, המשפט, כרך א׳, עמ׳ 565.

[131] עזרא י ח.

[132] בבלי, יבמות פט ע״ב.

[133] אלון, שם.

[134] ע׳ שילה, דד״ד, עמ׳ 81 ואילך.

שוטרים ושופטים בעלי מעמד עפ״י מצוה (״...אל הכהנים הלוים ואל השופט...״) או עפ״י בחירה אלוקית (״...והיה ה׳ עם השופט...״);בית הדין אשר מהווה ביטוי מוסדי של חובת העם לשמור את מצוות התורה; בעלי שררה של מלכים גוים (נחמיה); התארגנויות פופלריות ללא הנהגה מוכרת (יבש גלעד); ולבסוף, קהילות קטנות המבודדות בארץ נכר: הקהל. הראיות שמובאות לסמכות הקהל, מיהושע ושאול ועד נחמיה והחרמת אנשי יבש גלעד, נראות כאילו כל מקום שהעם או חלק ממנו מרים את ראשו באופן מאורגן פחות או יותר למען השגת מטרות לגיטימיות, שם נמצא ראיה לסמכותו המדינית העקרונית של הקהל.

הזיקות וההקבלות המשתקפות בדברים אלה בין המוסדות השונים, במיוחד בהקשר של סמכותם לפעול מחוץ לדיני התורה ואף בניגוד להם, מלמדות על האחדות של המרחב המדיני במסורת כפי שציינו לעיל. מסורת זו, שבוודאי היתה מוכרת היטב לרח״ה, אינה מחייבת את מגמתו לייחס למצות שופטים את מלוא הפעילות המדינית בישראל, אך היא בוודאי מקלה על מגמה כזו. זאת בייוחד לאור העובדה, המשתקפת במקורות שהבאנו, שלעיתים קרובות השיח אודות הסמכות המדינית זורם מכיוון בית הדין אל ביסוס כוח הקהל, כלומר, ממוסד מובהק של מצות שופטים אל מוסד שעיקר אופיו הוא קהילתי-מדיני. אך בסופו של דבר, אין המסורת קובעת מסמרות בשאלה אלו מהמוסדות נושאים את הסמכות להשיג את התיקון המדיני באופן מובהק, ועל כן נראה שיש להבין את הכרעת הרח״ה להפקיד סמכות זו בראש ובראשונה במצות שופטים לאור השיקולים שהוצעו לעיל ושיידונו בהמשך.

בנוסף לדברים אלה, ראוי לציין ראשונים ואחרונים אחדים שמדגישים את אופיה המדיני של מצות שופטים ויתכן שהשפיעו על הרח״ה. ראשית, מטרות הסנהדרין, המוסד הראשי של מצות שופטים, כפי שהרמב״ם מנסחן, דומות למטרותיו של המלך בשיטתו. שני מוסדות אלה מופקדים על התיקון המדיני, אפילו תוך חריגה מדיני התורה, במסגרת העמדת המדינה היהודית על כלל משפטי התורה שגם הם נועדו בראש ובראשונה לתיקון המדינה[135]. המורה אינו מפקיד את התיקון המדיני דווקא בידי חברי הסנהדרין, אם כן\ אך הם שותפים מלאים בהשגתו. אפילו הר״ן, המייחד את השגת התיקון המדיני למלך לבדו, מודה שבהעדר מלך אחריות זו נופלת על הסנהדרין.[136] גם האברבנאל מייחס תפקידים מדיניים לסנהדרין, על אף שבאופן כללי הוא סבור שאין ישראל מונהג כמנהגו של עולם.[137]

הקשר המיוחד בין בית הדין, מוסד מובהק של מצות שופטים, לבין הקהל, מתבטא בספר החינוך. בעל החינוך מציין בהגדרת מצות שופטים בשיטתו שהיא כוללת בפירוש את צורות ההנהגה של הקהילות בפזורה[138]. מגמה דומה מצויה אצל ר׳ אליהו מזרחי. הרא״ם מציע שיש לראות את כלל חברי הקהילה היהודית כחברי בית הדין הגדול לצורך הכרעותיה המדיניות למחצה של הקהילה. שיטה זו תהיה חשובה לנו בפרק ה׳ בנושא הריבונות. היא בוודאי מצביעה

---

135 ע׳ מטרות הסנהדרין בהל׳ סנהדרין פרקים כד וכה״, וכן תחילת הלכות ממרים, וכן ספר המצוות עשין קע״ו, והשו׳ למטרות המלכות בהל׳ מלכים, א:ג-ח, ד:י. הקבלה זו עולה גם מדיון הרמב״ם במטרות החוקה האידיאלית במו״נ ב:מ, ובמטרות התורה, שם, ג:כז.

136 ר״ן, דרשות, הדרוש הי״א.

137 שטראוס, אבראבנאל.

138 ספר החינוך, עשה תצא (פרשת שופטים).

גם על פירוש מדיני למצות שופטים. הדים לאופיה המדיני של מצות שופטים מופיעים גם אצל חז״ל.[139]

גם במקורות שהבאנו בנוגע למצות דינים מיוחס לשופטים אופי מדיני. לדעת ר׳ אנטולי והחתם סופר, התורה אינה מפרטת את כל הנורמות הנחוצות לחיים מתוקנים, ואלו שאינן מפורטות קיימות במסגרת מעין משפט טבעי, ״דינין ונימוסין״ בלשונו של החתם סופר, שמופקדים בידי המלכות מצד אחד והסנהדרין מצד שני. עם החתם סופר אנו מגיעים כמעט עד לזמנו של הרח״ה עצמו. גם בסביבתו המידית של הרח״ה הרבו לייחס למצות שופטים משמעות מדינית רחבה. לדוגמה, ר׳ איזנשטט, עורך אוצר ישראל ומכרו של הרח״ה, מתיחס בערך ״סמיכה״ לסנהדרין באופן מדיני בדומה לרח״ה. גם הרב עוזיאל מתיחס לסנהדרין כגוף מדיני[140]. לעומת זאת, בין חכמי העת החדשה ישנם רבים שמאמצים את העמדה שלפיה מצות שופטים היא בעיקרה משפטית גרידא, ואילו תפקידי ההנהגה המדינית שייכים למלכות. תפישות כאלו נוטות לתפוש את פעילות הקהל לא כהמשך הסמכות המסורה לשופטים אלא כזו שנמסרה למלכים.[141]

עד כאן ראינו את מקורות שיטת הרח״ה בנוגע למהותן של מצות דינים ושופטים, הזיקה ביניהן לבין המשפט הטבעי, והאופן שבו המרחב המדיני מגלם את שלושת המושגים האלה הלכה למעשה בחייו המשפטיים והמדיניים של עם התורה. בפרק הבא נמשיך להעמיק במשמעות מושגים אלה בשיטת הרח״ה ובמקורותיהם היהודיים בהקשר של אומות העולם וזאת באמצעות ניתוח שיטת הרח״ה בנוגע לעקרון ההלכתי דינא דמלכותא דינא.

---

[139] ע׳ לדוגמה במקורות המוזכרים לעיל בהם חז״ל לומדים אודות סמכות חכמים ממנהיגים מדיניים המתוארים במקרא, וכן משליכים מסמכות חכמים לסמכותם של מוסדות מדיניים מובהקים כגון הקהל והמלך.
[140] עוזיאל, משפטי, חלק ד׳, חו״מ ב׳
[141] ע׳ אלון, המשפט, כרך א׳, עמ׳ 49 ואילך.

# פרק ג': מצות דינים באומות העולם

## מבוא: דד"ד כביטוי להכרת התורה במשפט הטבעי

בפתיחה לתשובתו "התאמת משפטי ישראל עם חוקי המדינה", הרח"ה מתיחס לשתי שאלות אקטואליות. האחת היא שאלת הלגיטימיות התורנית של בתי משפט השלום העבריים שפעלו בארץ ישראל וגררו גינוי חריף מצד חוגים בציונות הדתית. השניה היא הציפייה כי עם סיום המנדט והעברת הממשל על היהודים לישוב ציוני, אנגליה תדרוש במידה זו או אחרת כי החוקים במדינת ישראל יתאימו לחוקיה שלה.

לאור מגמת הרח"ה להעניק לגיטימיות לבתי משפט השלום העברי ולבסס סמכות למנהיגי ישראל להתאים את חוקי המדינה לחוקיה של אנגליה במידת הצורך, יכולנו לצפות שהרח"ה יחתור להרחיב את הכלל דד"ד ככל האפשר. אך אין אלו פני הדברים: הרח"ה סבור שאין תוקף לדינא דמלכותא אם אימוצו על ידי ציבור יהודי יגרום לביטול מצוה, וזאת אפילו בעקיפין. ועוד: גם אם אימוץ דין המלכות יגרום לביטול "עיקר מעיקרי ההלכה" אין אומרים "דד"ד".[1] בנוסף, הרח"ה הוא בין החכמים המחייבים "הורמנא דמלכא", כלומר, צו מפורש של השלטון שעל כל התושבים במלכות לנהוג לפי דין המלך. וכמובן, אין אומרים דד"ד אלא ב"ממונא".[2]

הסייגים שהרח"ה מטיל על דד"ד מבדילים הבדלה חדה בינו לבין מגמות הרפורמה שבאו לידי ביטוי בהקשר של פרשנות הכלל דד"ד. מובילי המגמה הרדיקלית באירופה של המאות ה18 וה19 ביקשו להרחיב את הכלל דד"ד כך שמשמעותו דחיקת ההלכה היהודית מפני חוקי המדינה האירופאית בכל תחום שהוא, אפילו איסור והיתר[3]. הרחבה קיצונית פחות, אך עדיין מרחיקת לכת מאד, הוצעה על ידי "הסנהדרין" שזומנה על ידי נפוליון בתחילת המאה ה19 שחבריה קבעו שעל פי התורה, סמכות הרפובליקה הצרפתית בכל מה שקשור ל"civil and political matters" גוברת על דיני ישראל המקובלים.[4] הרב יוסף אליהו הענקין, מי שלא נחשד בנטיות לרפורמה, הגיע למסקנה דומה, ופסק שמכיוון שאין ליהודים בארה"ב, ארץ מושבו, אוטונומיה משפטית כלשהי, יש להכיר בחוקי המדינה בתחום הממון באופן גורף.[5] הרח"ה, לעומתו, שגם הוא ישב בארה"ב, פסק שדד"ד אינו יכול לגבור אפילו על "עיקר" הלכתי שבתחום הממון. הסבר חלקי לכך הוא שהרח"ה לא ביקש לפרש את הכלל דד"ד לאור המציאות בארה"ב, אלא כנדבך בשיטתו הכוללת לגבי המציאות העתידה להתגבש במדינת ישראל על פי חזונו.

בסוף התשובה שהוזכרה לעיל הרח"ה נוקט בעמדה המצדדת בהענקת אוטונומיה רחבה למחוקק הישראלי, אך הוא אינו חוזר ומזכיר את דיונו בדד"ד. מתקבל הרושם שהרח"ה אינו מתכוון שהעקרון דד"ד ישמש יסוד בעיצוב מדינת ישראל. כאשר הרח"ה להציע כלים מן המרחב מדיני על מנת לעצב את פניה ההלכתיות של מדינת ישראל הוא נזקק למוסדות של המרחב זה

---

[1] הרח"ה, מלכי ג', עמ' 57 ואילך.
[2] שם.
[3] ע' גראף, הפרדה, פרק ה'.
[4] שם, פרק ד'. על "הסנהדרין" של פאריס ומגמות הרפורמה בפרשנות דד"ד ע' גם: לאנדמן, דד"ד, פרק יא.
[5] הענקין, דד"ד, סימן נ"ד.

שהם פנים ישראליים: סמכות בית הדין והקהל. מדוע אם כן הקדיש הרח"ה דיון רחב ומעמיק לסוגיה דד"ד במסגרת תשובתו על "התאמת משפטי ישראל לחוקי המדינה"?

לדעתי הרח"ה נדרש לדון בכלל דד"ד על מנת לשלב אותו בתפישתו הכללית לפיה התורה נשענת על המשפט הטבעי ומכירה בו, על אף שאינו אומר זאת במפורש. כפי שנראה, הכלל דד"ד נסמך לדעת הרח"ה על מצות דינים של בני נח. כפי שראינו, מצות דינים היא החובה האוניברסלית שבמסגרתה התורה מטילה על באי העולם לממש את המשפט הטבעי בחייהם המדיניים. מכאן שהכלל דד"ד מהווה הכרה הלכה למעשה במשפט הטבעי כפי שהוא בא לידי ביטוי בחוקותיהן של אומות העולם.

לאור החומר ההלכתי הרב והמפורט שמלווה את דיון הרח"ה בעקרון דד"ד, נציג את פרשנותו למקורותיו כבר בסעיף הבא "שיטת הרח"ה". ננצל את הסעיף השני לטובת ניסיון למקם את שיטת הרח"ה על מקורותיה בים ההלכה הרחב.

# שיטת הרח"ה

## משפט המלוכה

בתחילת דיונו[6], הרח"ה מחלק את דד"ד לשני תחומים: א) "כאשר המלך גוזר איזו מכס..." וב) "כאשר המלכות מתקנת איזו תקנה נימוס וחוק". החלק הראשון מתיחס לכוחו האישי של המלך, ואילו החלק השני מתיחס לסמכות הכללית של המלכות, דהיינו, של השלטון המדיני בכלל. הרח"ה מדייק וכותב שתחום א' מתיחס ל"מלכא" ואילו תחום ב' מתיחס ל"מלכותא", והוא מחלק את הדוגמאות של דד"ד המובאות בתלמוד לפי תחומים אלה[7]. החלוקה בין "מלכא" לבין "מלכותא" מוכרת בין הראשונים, אך היא בעלת מובן אחר. הראשונים מדייקים מכך שנאמר "דינא דמלכותא" ולא "דינא דמלכא" שלא כל דין או הוראה של המלך מוכרים כ"דין" על פי ההלכה[8]. הבחנתו של הרח"ה בין שני סוגים **לגיטימיים** של דד"ד על סמך דיוק זה נראית, אם כן, כחידוש שלו.

הבחנה זו של הרח"ה בין שני הסוגים של דד"ד מסייעת לו לעצב את השיח ההלכתי בתחום זה לפי שיטתו. כאמור, הרח"ה רואה בדד"ד סוגיה שמצביעה על הכרה רחבה של התורה במשפט הטבעי. על כן שיטות הלכתיות הרואות בדד"ד לא יותר מאשר תוצאה ישירה של כוחו האישי של מלך נוכרי - אינן לרוחו. כפי שנראה, שיטות כאלו לא רק מנמקות את כוח הכלל דד"ד בכוחו של המלך, אלא אף מגבילות את תחולת הכלל לקרקעות, מכיוון שאלו בבעלות המלך, או לדברים שהמלך נהנה מהם באופן ישיר. אם דד"ד הוא אכן ביטוי של הכרת התורה במשפט הטבעי בלבוש מצות דינים, אין הצדקה להגבלות כאלו על תחולת כלל זה.

[6] הרח"ה, מלכי ג', תשובה א', ס' א', ס"ק א'.

[7] בתחום א' נכללים: החובה לשלם את המכס (בתנאים מסוימים) המוטל על ידי המלך (בבלי ב"ק קי"ג ע"א, בבלי נדרים כ"ז ע"ב ואילך), כוחו של המלך להעביר את הזכויות על קרקע ממי שמשתמט מתשלום הטסקא (מס הקרקע) למי שמשלמו (הרח"ה, שם, עמ' 53; בבלי ב"ב נד ע"ב, בבלי ב"מ עג ע"ב), וכוחו להפקיע בעלות על עצים על מנת לבנות גשר (הרח"ה, שם, עמ' 54; בבלי ב"ק קי"ג ע"ב). בתחום ב' נכללים: הכרת התורה בתוקפם של שטרות הנעשים בערכאות של גוים (בבלי גיטין ט' ע"ב וי' ע"ב), כחה של המלכות לקבוע שחזקה של ארבעים שנה מקנה למחזיק זכויות על הקרקע (בניגוד להלכה, וע' רשב"ם על בבלי ב"ב נ"ה ע"א), כח המלך לקבוע שאין לקנות קרקעות אלא בשטר (בבלי ב"ב נד ע"ב).

[8] ע' להלן.

הרח״ה יכול היה לטעון בפשטות שאותם חכמים שמבססים את דד״ד על אישיותו של המלך אינם מפרשים את הכלל על פי שיטתו, ושלעומתם יש חכמים חשובים מהרמב״ם ועד הרמ״א שפסקו כי דד״ד אינו מוגבל לקרקעות, להנאת המלך וכדומה, ופסיקתם של אלה מתאימה לשיטתו שלו.[9] אך הרח״ה מעדיף לפרש את השיטות המגבילות את דד״ד לאישיות המלך באופן העולה בקנה אחד עם שיטתו, וזאת הוא עושה באמצעות ההבחנה המתוארת.

הרח״ה מזכיר בהקשר זה שני מקורות שלכאורה סותרים את שיטתו. התוספות המצוטטים על ידי הר״ן בנדרים כח ע״א: ״וכתבו בתוספות דדוקא במלכי עובדי כוכבים אמר דדינא דמלכותא דינא מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ, אבל במלכי ישראל לא לפי שא״י [ארץ ישראל] כל ישראל שותפין בה.״ הסמכת תוקף דד״ד על כוחו האישי של המלך כבעלים הפרטיים של קרקעות מלכותו אינה עולה בקנה אחד עם שיטתו העקרונית של הרח״ה שדד״ד מהווה ביטוי של הכרת התורה במשפט הטבעי. בסמוך לדיונו בתוספות הרח״ה מזכיר גם את עמדת ר׳ אליעזר ממיץ, מבעלי התוספות, המוזכר בבית יוסף[10]. הרא״מ מצוטט כמי שאומר שדד״ד מוגבל לקרקעות ואינו חל בתחומים אחרים. גם זה אינו תואם את שיטת הרח״ה, שהרי לפיה תחולתו העקרונית של דד״ד צריכה להיות מקבילה לתחולתו העקרונית של המשפט הטבעי.

הרח״ה מטפל בשני המקורות האלה באותה הצורה. הוא מציע שהם אינם מבקשים להסמיך את דד״ד על כוחו האישי של המלך או להגביל את תחולתו של דד״ד לקרקעותיו המלכותיות באופן כללי, אלא רק כשמדובר בסוג הראשון של דד״ד (על פי חלוקת הרח״ה,) הסוג הנוגע לעניני המלך. זאת ועוד. אין הם מתיחסים לכל הדינים השייכים לסוג הראשון של דד״ד, אלא רק לדין הקובע כי הזכויות על קרקע מסוימת נתונות למי שמשלם את המס עליה (גם אם משלם המס אינו הבעלים המקוריים של הקרקע). לפי הרח״ה, דין זה, המתבטא בביטוי ״ומלכא אמר מאן דיהיב טקסא ליכול ארעא״[11], מסויג על ידי התוספות בכך שאינו נוהג בארץ ישראל, השייכת לכל ישראל ולא למלך. והוא מסויג על ידי הרא״ם בכך שאין הוא נוהג במטלטלין אלא בקרקע בלבד. מכאן שאין במקורות הנ״ל כל קושי על פי שיטת הרח״ה.

העיון במקורות אלה מגלה שאין זו משמעותם הפשוטה. הרושם הוא שבעלי התוספות המובאים על ידי הר״ן מדברים על דד״ד באופן כללי. זאת ועוד, ניתן לעמוד על שיטתו של ר׳ אליעזר ממיץ מכמה מקורות[12]. הרא״ם סבר לא רק שדד״ד חל רק בקשר לקרקעות אלא גם שמקור סמכותו של הכלל הוא בעלותו האישית של המלך על קרקעות מלכותו. זו גם העמדה המובעת על ידי התוספות המצוטטים על ידי הר״ן, ומכאן סבור ש׳ שילה שהתוספות המצוטטים

---

[9] ע׳ להלן.

[10] חו״מ בסוף סימן שס״ט (שהרא״ם כאן הוא ר׳ אליעזר ממיץ ע׳ במקורות על שיטתו המובאים מטה).

[11] בבלי ב״ב נד ע״ב – נה ע״א

[12] מהר״ח אור זרוע, שו״ת, סימן קי ד״ה פ״ק דב״ב (בם ר׳ אליעזר ממיץ): ״ולי נראה דלא אמורדיניה דינא אלא דוקא בקרקעות במשפטים שהם תלויים בקרקעות...והיינו טעמא דדיניה דינא שהארץ שלו היא ואין רשאי אדם שיעמוד בארצו אם לא במצותו...ולכך במלכי ישראל אין דיניה דין שארץ ישראל לכל אחד ואחד ואינה של מלך אבל באומות העולם כך דינם שכל הארץ למלך...וה״ה בכל הדיוטות שאם קצבו שאל יהנה אדם מארצם אלא בקצבתם שדינם דין. ושמואל קמ״ל דכל הארץ למלך היא.״ על שיטת ר׳ אליעזר ממיץ ע׳ שילה, דד״ד, עמ׳ 62-63, הע׳ 12-13; שם עמ׳ 100, הע׳ 104; אנציקלופדיה תלמודית, ז׳, ע׳ דד״ד, טור רצח, הע׳ 32.

על ידי הר״ן אינם אלא הרא״מ עצמו.[13] הרא״ם אף סבור שכוחו של המלך על קרקעות מלכותו הוא דומה לכוחו של כל אדם על קרקעותיו הפרטיות. נקודה אחרונה זו היא בעיתית במיוחד עבור הרח״ה. אם דד״ד אינו אלא ביטוי של כוחו המשפטי של אדם פרטי בעל נכסים רבים, אז אין כל הצדקה לראות בו ביטוי מיוחד של הכרת התורה בחובה האוניברסלית לתקן את הקיבוץ המדיני.

הרח״ה סבור שדד״ד משקף יסודות משפטיים-מדיניים רחבים הרבה יותר מאשר בשיטת הרא״ם. הוא משתמש בחלוקתו העקרונית של דד״ד לשני סוגים כדי למקם את השיטה הבעיתית בפינה אחת של דד״ד, ובכך מנטרל את התנגדותה על ידי פרשנות מצמצמת. מהרש״ל, שדוגל, בדומה לרח״ה, בתפישה רחבה של דד״ד, מציע פרשנות דומה מאד לזו של הרח״ה לשיטת הרא״ם[14]. החתם סופר והרב יוסף אליהו הענקין נוקטים גם הם במהלך פרשני דומה, אך זאת בפרשנותם לדברי התוספות המובאים בר״ן[15]. הרח״ה אינו מזכיר בדונו בדד״ד את כל המקורות הסותרים את שיטתו, אך אפשר להניח שטיפול הרח״ה בתוספות ובהרא״ם מהוה אב טיפוס ליחסו לשיטות היוצרות זיקה חזקה מדי לטעמו בין הכלל דד״ד לבין אישיות המלך. הן לגבי החתם סופר והן לגבי הרח״ה, מדובר בפרשנות שהינה בעלת הגיון משפטי אך שאינה מכוונת לפשוטם של הדברים.

<u>כוחו האישי של המלך בין האומות ומשפט המלך בישראל</u>

הרח״ה מסיים את הדיון בהכרת התורה בכוחו האישי של המלך, דהיינו, בסוג הראשון של דד״ד, עם הקביעה: ״וכל הג׳ מקומות אלו אשר עליהם נאמרו דברי שמואל אלה [דינא דמלכותא דינא] הם רק על כח המלך להטיל מס על העם ככל האמור בפרשת מלך במלך ישראל״.[16] אם נדייק בניסוחו נמצא שהרח״ה אינו טוען שמקור סמכותו של דד״ד הוא משפט המלוכה, אלא שכח המלך, הסוג הראשון של דד״ד, הוא **ככל** האמור בפרשת המלך, כלומר, יש להבין את שתי התופעות באותו הקשר.

אך מהו אם כן, המקור המשפטי של החלק הראשון של דד״ד? מצות דינים מעגנת, כאמור, את החובה ליישם את המשפט הטבעי. חובה זו היא כללית, אין בה חיוב של צורת שלטון כזו או אחרת, והיא נוהגת בכל הזמנים ובכל המקומות. שונה הדבר בקשר לכוחו האישי של המלך. הרח״ה אינו שולל מכל וכל את צורת השלטון המונרכית, אך יחסו כלפיה הוא בהחלט אמביוולנטי. הוא אף קובע שזמנה של המלוכה עבר מן העולם. אם כן, החלק הראשון של דד״ד, כוח המלך, אינו בר תוקף בכל הזמנים, לעומת החלק השני שנסמך על מצות דינים ואינו מוגבל לתקופה זו או אחרת כפי שנראה. לאור דברים אלה, ולאור העובדה שהרח״ה אינו מכנה את משפט המלך בישראל **מקור** הסמכות של החלק הראשון של דד״ד, נראה שיש לומר שלדעת הרח״ה החלק הראשון של דד״ד, כוחו האישי של המלך, אינו אלא היבט של החלק השני של דד״ד, כוחה הכללי של המלכות. מקור סמכות המלך אינו אלא מצות דינים. במידה ואומה בוחרת בשיטה המלוכנית, אזי יתקיימו בה חוקים מסוימים שייכנסו תחת החלק הראשון של דד״ד,

---

[13] שילה, שם, עמ׳ 62-63.
[14] ע׳ שילה, שם, 148-149.
[15] חתם סופר, שו״ת, חלק ה (חו״מ) סימן מד; הענקין, דד״ד, סימן נ״ד.
[16] הרח״ה, מלכי ג׳, עמ׳ 50 ואילך.

כאשר שאר חוקיה הבאים לתקן את מדינתה ייכנסו תחת החלק השני. במידה ואומה זו תבטל בשעה טובה את כוחו של המלך, כל חוקיה ייכנסו תחת הכותרת של החלק השני של דד״ד. אך עם המלך או בלעדיו, מאמציה של אומה נוכרית לתקן את חייה המשותפים ייתפשו בעולם התורה כקיום מצות דינים.[17]

מכל מקום, הזיקה ההדדית בין משפט המלוכה ודד״ד היא בעלת השלכות לא רק על הבנתנו את דד״ד, אלא גם על משמעותו של משפט המלוכה. בגמרא ב״ק קי״ג ע״א ובעוד מקומות, הגמרא מקשה על ברייתות שמהן משתמע שמותר להבריח את המכס מפקידי המלך ״...להבריח...את המכס מי שרי [האם מותר]? והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא! א״ר חנינא בר כהנא אמר שמואל: במוכס שאין לו קצבה״. הרח״ה מסביר

> ר״ל [רוצה לומר]...דכללא זו דדינא דמלכותא דינא הוא רק במכס שיש לו קצבה שזה יש רשות להמלך להטיל על העם בחק ונימוס, אבל מכס שאין לו קצבה שנוטל כל מה שרוצה (לשון רש״י), לאו דינא הוא אלא חמסנותא, וחמסנותא לאו דינא הוא (לשון הר״ן) והרא״ש ז״ל בפירושו כתב במוכס שאין לו קצבה והאי לאו דינא הוא, דדוקא בדבר שהוא שוה לכל בני המדינה יש לו רשות...אבל לא בדבר שאינו שוה ליטול לזה ולרבות לזה.[18]

כלומר, הרח״ה מבליט את תפישת ראשונים אלה לפיה התורה מכירה רק במה שעונה על אמת מידה עקרונית ומהותית של דין לעומת **חמסנותא.** דין פירושו תחולה שוויונית של חוק ידוע. חמסנותא פירושה תחולה שרירותית של דרישות לא קבועות: ״שנוטל כל מה שרוצה״, ״שאינו שוה ליטול לזה ולרבות לזה״.

אך משתמע ממשפט המלוכה בספר שמואל א ח שהמלך נוטל כל מה שהוא רוצה ממי שהוא רוצה: ״...בניכם יקח...ואת בנותיכם יקח...ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח...״[19] ומה כתוב לאחר מכן: ״וזעקתם ביום ההוא מלפני מלככם...ולא יענה ה׳ אתכם...״! הנה קם מלך הנוטל ללא קצבה ומלך מלכי המלכים מחזק את ידיו! אלא שעל כרחך, מסביר הרח״ה, יש לפרש ששמואל, אבי המימרא ״מלך מותר בו״, סבר שכמו שנאמר ״וזרעיכם וכרמיכם יעשר״, כך יש קצבה, אם לא בצורת מעשר ממש, לכל שאר הדברים שהמלך נוטל מן העם. מכאן שכאשר ״וזעקתם ביום ההוא מלפני מלככם״, ״ולא יענה ה׳ אתכם ביום הוא״, זאת משום ש״בחרתם לכם״ אותו מלך ואין הוא חורג מן המגבלות המוטלות עליו במסגרת משפט המלוכה. ״אבל מול הבא בגזלנותא, לא כדרך המלך שבוחרים בו, יענה ה׳ אותם להצילם מיד עושקיהם כח, ולא שייך בזה דינא דמלכותא דינא״. יוצא שהעקרונות הטובים להבנת משמעותה של דברי החכם שמואל ״דינא דמלכותא דינא״ טובים הם להבנת משפט המלוכה שבו מלך מותר על פי אותו חכם עצמו. דברים אלה מבליטים עד כמה הרח״ה תופש את דד״ד ומשפט המלוכה כמושגים אחים המשקפים יחד את עקרונות ״הצדק והיושר״ שדנו בהם לעיל ואשר מצביעים על היות המרחב המדיני תחום מאוחד במידה רבה המשקף את המשפט הטבעי.

---

[17] לכן יש להניח שהרח״ה היה מסכים עם דברי הרב קוק ש״נראים הדברים שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג״כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללי״, ראי״ה קוק, שו״ת משפט כהן, ס׳ קמד. וע׳ רקובר, דד״ד, עמ׳ רנ.

[18] שם.

[19] יתכן כי זהו פשוטם של הדברים, הן לפי החכמים הסבורים שמשפט המלך מלך אסור בו, והן לפי חוקרים שהשוו בין משפט המלך לבין הנהוג במלכויות כנען. על כך ע׳ בלידשטיין, שם, עמ׳ 164, הע׳ 10.

התבססות הרח"ה על הרמב"ם

בסוף דיון זה כותב הרח"ה "וכל מה ששייך למין זה [כלומר, לסוג הראשון של דד"ד] מבואר ברמב"ם פ"ה מה' גזילה מהלכה י"א עד הלכה י"ח..." נראה שהרח"ה מוצא ברמב"ם מקור לאחדות העקרונית של דד"ד ומשפט המלוכה, ואולי גם להנחתו שהמגבלות על כוח המלך בהקשר של דד"ד חלות גם על משפט המלוכה של מלכי ישראל.

נראה ששיטת הרח"ה בנוגע למלכות אכן משקפת את השפעתו של המורה. כפי שנראה, הרמב"ם התיחס גם הוא אל דד"ד ומשפט המלוכה כמושגים אחים המשקפים תופעה אנושית אוניברסלית, ונראה שהוא סבור שניתן להשליך מבחינה משפטית מכלל אחד למשנהו, אם כי מבלי להפכם עקרון משפטי אחד ויחיד. זאת עמדתו של י' בלידשטיין בספרו עקרונות הלכתיים במשנת הרמב"ם. נביא בקצרה את פרשנותו תוך הערות משלנו.[20]

הלכות גזלה ואבדה ה יא-יח הן דיון מובהק בכלל דינא דמלכותא דינא. הנושאים, הדוגמאות והלשונות כולם משקפים בבירור את הסוגיות התלמודיות העוסקות בכלל זה. בהקשר זה קובע הרמב"ם מפורשות שאסור לגזול את מנת המלך "בין שהיה המלך עכו"ם בין שהיה המלך ישראלי". כמו כן, בפירושו למשנה נדרים ג ג, משנה שהגמרא עליה עוסקת בדינא דמלכותא דינא, הרמב"ם אומר "ואין חילוק בזה בין מלך גוי או מלך ישראלי". נמצא שמלך ישראל נכלל בדד"ד.

הלכות מלכים פרק ד' הן דיון מובהק במשפט המלך המופיע בשמואל א ח: הרמב"ם מבהיר בהלכה א' "דיניו [של המלך] בכל אלו הדברים וכיוצא בהן דין. שכל האמור בפרשת מלך, מלך זוכה בו", והוא ממשיך ומצטט קטעים ממשפט המלך במהלך הפרק. ברור שמדובר בהקשר ישראלי טהור.

אך גם בהלכות מלכים יש עקבות של הכלל דד"ד. בהלכה א' הרמב"ם כותב, "רשות יש למלך ליתן מס על העם...וקוצב לו מכס ואסור להבריח מן המכס...מכאן שנותן מס וקוצב מכס ודיניו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן דין." ראוי להשוות דברים אלה לסוגיות התלמוד העוסקות בדד"ד כגון ב"ק קיג ע"א: "משנה. אין פורטין...מתיבת המוכסין [כי הם בחזקת גזלנים ואסור ליהנות מהם]...גמרא...והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא! אמר רב חנינא בר כהנא אמר שמואל: במוכס שאין לו קצבה...[ואז, לאחר דיון בדרכים המותרות והאסורות להבריח את המכס, מקשים על עצם הדיון:] להבריח בו את המכס מי שרי? והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא! א"ר חנינא בר כהנא אמר שמואל: במוכס שאין לו קצבה".

בלידשטיין מעיר, בהתיחס לזכות המלך להטיל מס ומכס והאיסור להבריח אותם מפניו המוזכרים על ידי הרמב"ם בהלכה א' ובסוגיה המצוטטת לעיל, ש"אם נעיין ראשונה בפרטי הסמכויות נראה, כי מקורם הספרותי אינו הסיפור המקראי על המלכת שאול או הסוגיה התלמודית העוסקת במעמד מלך ישראל, אלא בסוגיות העוסקות בזכויות המיסוי של המלך הנכרי ובדינא דמלכותא דינא."[21] כלומר, אין אזכור של מס, מכס והאיסור להבריח אותם במשפט המלך בשמואל (או בדיוני חז"ל עליו), אך מרכיבים ספרותיים אלה מופיעים בסוגיה

[20] נ' רקובר מעלה את האפשרות שהרמב"ם אף סבור שמקורו המשפטי של דד"ד הוא משפט המלך בישראל, ואילו הסכמת התושבים, שבדרך כלל נתפשת כיסוד של דד"ד אליבא דרמב"ם, אינו אלא תנאי להכרת בלגיטימיות של המלך. ע' רקובר, דד"ד, עמ' רנ, הערה 36.

[21] בלידשטיין, עקרונות, עמ' 150.

התלמודית הנ"ל. כמו כן יש להעיר, גם בעקבות בלידשטיין, על הזיקה הלשונית בין "דינא דמלכותא דינא" לבין ביטוי הרמב"ם בהלכה א' "ודיניו בכל אלו הדברים וכיוצא בהם דין"[22]. ביטוי זה מזכיר את תרגום הרמב"ם ל"דינא דמלכותא דינא" המופיע בהלכות גזלה ואבדה ה יא: "דין המלך דין". בשני המקומות "דין המלך" הוא מיסוי. לדעתי מן הראוי להוסיף עוד פרט: הרמב"ם כותב בהלכות מלכים ד א שהמלך "**קוצב** לו מכס". הפועל "קוצב" מזכיר את הביטוי "מוכס שאין לו קצבה" בסוגית התלמוד, אך אינו מופיע במשפט המלך[23]. יוצא שהלכה א' מציגה בפנינו מקבץ של מרכיבים ספרותיים שמקורו המובהק הוא סוגיות התלמוד העוסקות בדד"ד כגון המצוטטת לעיל (שם אנו מוצאים את ארבעת המרכיבים יחד): הסמכות להטיל מס, האיסור להבריחו, החובה בקצבה, והביטוי "דין המלך דין" – "דינא דמלכותא דינא". דהיינו, הרמב"ם פותח את דיונו במשפט המלך בהפניה ספרותית אל סוגיות הגמרא העוסקות בדד"ד.

הזיקה ההדדית בין דד"ד לבין משפט המלוכה בהלכות הרמב"ם אינה מסתכמת בצד הספרותי-צורני. בלידשטיין כותב ש"...מסתבר כי הנורמות התקפות לגבי דינא דמלכותא דינא בכלל תופעלנו גם לבי המסים שיטיל מלך ישראל על בני ארצו".[24] מדובר בראש ובראשונה בהגדרתו העקרונית של הרמב"ם ל**דין** לעומת חמס. בהקשר של דד"ד בהלכות גזלה ואבדה היד קובע, הרמב"ם כי דין פירושו חוק מפורסם ובעל תחולה שוויונית. הגדרה זו רווחת בספרות ההלכה והיא מזוהה באופן מובהק עם סוגיות הגמרא ודיוני הראשונים על דד"ד.[25] ברם, כפי שציין בלידשטיין, נראה שהרמב"ם מחיל הגדרה זו גם על מלכי ישראל:

ראשית, הרמב"ם מביא הגדרה זו של "דין" לאחר הפתיחה "כללו של דבר" (הלכה יד). הדברים שהגדרה עקרונית זו של דין מהווה כלל עבורם הם ההלכות הקודמות העוסקות בסמכות המלך להטיל מסים וקנסות על עבירות (הלכות יא – יג). כזכור, כבר בפתיחת הדיון על סמכויות אלו (הלכה יא) קבע הרמב"ם כי דבריו יפים הן למלך עכו"ם והן למלך ישראל[26]. הגדרתו למושג "דין" חלה, אם כן, גם על מלכי ישראל. מכאן מסתבר שבהלכות מלכים פרק ד' (הל' א, י') כאשר הרמב"ם אומר על מלך ישראל ש"דיניו..דין" ו"דינו דין", כוונתו לאותה הגדרה עקרונית של דין שהחיל על מלך עכו"ם ומלך ישראל בהלכות גזלה ואבדה. כמו כן , כבר הזכרנו שיש רמז להחלת מגבלות אלו על מלך ישראל בהלכה א' של הל' מלכים, בה הרמב"ם אומר שמלך ישראל "**קוצב** לו מכס". ביטוי זה, המתיחס למלך ישראל, מזכיר את שלילת הלגיטימיות של "מוכס שאין לו קצבה" אשר נשלח מטעם מלך עכו"ם בסוגיות התלמוד העוסקות בדד"ד. יש קשר הדוק בספרות ההלכה בין הדרישה שלמוכס המלך תהיה **קצבה** לבין ההגדרה העקרונית של דין שהבאנו לעיל.[27] מכאן מסתבר שגם שימוש בלשון **קצבה** בהקשר של משפט המלך בישראל מרמז על החלת

---

[22] וכך גם בהלכות מלכים ד ט: "ובכל אלו הדברים דינו דין".
[23] על אף שבלידשטיין אינו מעיר כאן על שימוש הרמב"ם בפועל "קוצב", הוא כן מקשר בין הביטוי "מוכס שאין לו קצבה" בתלמוד לבין הלכה זו ברמב"ם בהקשר אחר: בלידשטיין, שם, עמ' 179, הע' 63. ראוי להעיר שעל אף שתשומת לבם של רוב נושאי כליו של הרמב"ם נמשכה בהלכה א' לשאלת משפט המלך, מלך מותר בו או אסור בו, המגדל עוז ציין ש"רשות יש למלך כו' עד בכל אלה הדברים וכיוצא בהם" נשאב מ"נדרים פרק ד' וכמה מקומות בתלמוד הלכה רווחת דינא דמלכותא דינא", וכאבחנתו של בלידשטיין.
[24] בלידשטיין, שם, עמ' 163.
[25] הרמב"ם עצמו מנסח אותה בהקשר פסיקותיו בענין דד"ד, כאמור, וע' שילה, דד"ד, עמ' 109-114.
[26] הרמב"ם חוזר על ניסוחים שמזכירים את הגדרתו העקרונית לדין לכל אורך הדיון בדד"ד שם: הלכה יב, יד, ט"ו, ט"ז, וע' בלידשטיין, שם, עמ' 178, הערה 62.
[27] ע' לדוגמה, הרא"ש על נדרים כח ע"א ד"ה במוכס שאין לו קצבה, וכן שילה, שם.

ההגדרה העקרונית של המושג **דין** כפי שחלה מדד״ד. בנוסף, הרמב״ם משתמש בניסוחים שונים המזכירים את הגדרתו העקרונית של דין בין בהקשרים שברור שמדובר בהם גם במלך ישראל, ובין בהקשרים שבהם מדובר במלך נכרי באופן מובהק, כך שניסוחים אלה נראים כחלים על כל המלכים.[28] לסיכומו של דבר, נראה שהצדק עם בלידשטיין בקובעו שהרמב״ם מחיל נורמות המוכרות מדד״ד על משפט המלך בישראל.

עד כאן תיארנו את הזיקה ההדדית בין דד״ד ומשפט המלך בהלכות הרמב״ם. מצאנו שהרמב״ם מכיל את מלך ישראל בדיונו בדד״ד בהלכות גזלה ואבדה. מצאנו גם שהוא מעצב את משפט המלוכה בישראל על פי סוגיות התלמוד העוסקות בדד״ד הן מבחינה ספרותית-צורנית והן מבחינה משפטית (בנוגע למושג ״דין״). אך על אף הזיקה הדדית בין משפט המלך לבין דד״ד, אין להסיק שהרמב״ם סבור שאחד משני המושגים-האחים האלה נובע בפשטות מן השני, שהרי אילו היה סבור כך מסתבר שהיה אומר זאת במפורש. כמו כן, אין להניח שמשפט המלך ודד״ד הם שמות נרדפים למוסד משפטי אחד מכיוון שהרמב״ם מזכיר הבדלים ביניהם מבלי להרגיש שהבדלים כאלה מעוררים איזו בעיתיות המצריכה התיחסות.[29]

אם כן, מה ניתן להסיק מן הזיקה הדדית בין משפט המלך ודד״ד במשנת הרמב״ם? נראה שלדעת הרמב״ם מדובר במושגים אחים, שהקרבה ביניהם היא גדולה מספיק להשליך ממושג אחד למשנהו מבלי להניח זהות גמורה ביניהם. סביר להניח שהרמב״ם ראה בשני מושגים אלה ביטוי של שהצורך הכלל אנושי בתיקון הסדר המדיני באמצעות המלכות. גם במורה נבוכים הרמב״ם דן בתופעת המלכות בין ישראל ובין העמים באופן מקביל. בחלק ב׳ פרק מ׳ אנו לומדים שכל בני האדם זקוקים לתיקון מדיני ושתיקון זה בא באמצעות המלכות. על המלכות להנהיג חוקה בעלת שתי תכליות (אם תיחשב אלוקית) והן תיקוף הגוף ותיקון הנפש. בחלק א׳ פרק נד אנו לומדים שעיקר תכני ההתגלות האלוקית בהר סיני נגע למסירת התכנים של החוקה האלוקית של ישראל. בחלק ג׳, פרק כז, אנו לומדים שלתורת משה שתי מטרות עיקריות, והן תיקון הגוף והנפש. בפשטות, אלו שתי המטרות של החוקה האלוקית הנוהגת בין כל בני אדם. אם כן, הזיקה הדדית בין משפט המלך ודד״ד במשנה תורה מקבילה לזיקה הדדית הדוקה אפילו יותר במורה נבוכים בין המלכות בישראל ובעמים. בכל ההיבטים האלה הרח״ה נראה כנסמך באופן עקבי ביותר על משנת מורו הגדול.

## <u>מצות דינים</u>

<u>תחולת דד״ד</u>

כאמור, הרח״ה מעגן את החלק השני של דד״ד, כוח המלכות בניגוד לכוחו האישי של המלך, במצות דינים של בני נח. הרח״ה מניח שהעובדה המקור המשפטי של דד״ד הוא מצות

---

[28] הרמב״ם חוזר על ניסוחים שמזכירים את הגדרתו העקרונית לדין לכל אורך הדיון בדד״ד שם: הלכה יב, יד, ט״ו, ט״ז, ועי׳ בלידשטיין, שם, עמ׳ 178, הערה 62. כזכור, בתחילת הדיון שם הרמב״ם מפרש שהדברים שייכים גם למלך ישראל. כמו כן, בהלכות מלוה ולוה ה יז הרמב״ם אומר ״מלך שהיו **דיניו שכל** מי שיתן **המס הקצוב על כל איש ואיש** ע״י זה שלא נתן ישתעבד בו...״ המילים המודגשות מזכירות את ההגדרה העקרונית של דין. הרמב״ם פותח פרק זה באיזכור ההיתר להלוות לגר תושב בריבית, כך שמסתבר שהפרק מוסב על ארץ ישראל ומלך ישראל, או לכל הפחות, אין לשלול אפשרות זו. הרמב״ם מתנסח בצורה דומה לזו של הלכות גזלה והלכות מלוה ולוה בהלכות עבדים ט ד לגבי מלך עכו״ם במפורש.

[29] על כך עי׳ בלידשטיין, שם, עמ׳ 171 על איסור ריבוי סוסים. מובן שקיימות דרישות רבות המתיחסות רק למלכי ישראל, ועי׳ הלכות מלכים פרק ד׳.

דינים פירושה שכלל זה חל בכל התחום של "ממונא" או "דינא", ושאין להגבילו לקרקעות המלך, הנאתו או לעניינים שבין אדם למלכות. כפי שראינו לעיל, כוונת הרח"ה במושג "ממונא" היא לכלל התחומים החיוניים לתיקון המדיני אשר מקובל כי קיימת בהם סמכות לחוקק לטובת תכליותיה הרחבות של התורה ואפילו בניגוד לדיניה הפוזיטיביים. ראינו גם שתחולת התחום "ממונא" כתחולת המשפט הטבעי בשיטת הרח"ה. הרח"ה חותר אם כן להראות שתחולת הכלל דד"ד היא כתחולתו של המשפט הטבעי שמהווה את מקורו העמוק של הכלל באמצעות מצות דינים, שאינה אלא אותה חובה אוניברסלית ליישם את המשפט הטבעי.

טענת הרח"ה בנוגע לתחולת דד"ד מתבססת על מקורות רבים, ונתיחס בקצרה לפרשנות הרח"ה למקורות אלה. ראשית, הרח"ה טוען שדוגמאות התלמוד עצמן מורות כי אין דד"ד מוגבל לקרקעות או לאישיות המלך. טענת הרח"ה נוגעת לשלושה דינים בתלמוד: הכשרת שטרות העולים בערכאות בכלל, ושטרי מתנה בפרט, (גיטין ט ע"ב וי' ע"ב), ההכרה בהוראת המלך שאין קרקעות נקנות אלא בשטר (ב"ב נד ע"ב) וההכרה בכח המלכות לקבוע תנאים של החזקת קרקעות (שם נה ע"ב). הרח"ה סבור ששלושת הדינים הללו הם דינים בין אדם לחברו ואינם נוגעים ישירות לטובת המלך,[30] וכן, כי השטרות העולים בערכאות אינם מתחום הקרקעות דווקא.[31] יוצא שדד"ד נוהג על פי התלמוד בכל תחומי "הממון".

רוב סוגיות הש"ס העוסקות בדד"ד מתיחסות לקרקעות, למסים, או להיטלים אחרים של המלך. מכאן שלא קשה להבין את השיטות הגורסות, בניגוד לשיטת הרח"ה, שדד"ד מוגבל לתחומים אלה בצורה זו או אחרת[32]. אך הדינים הקשורים לדד"ד המובאים בתלמוד הם נטולי הקשר. ברור שניתן לפרש אותם באופנים שונים על ידי הנחת הקשר כזה או אחר. בנוסף, קטגוריות כגון "הנאת המלך" הן עמומות מאד, וסבלו פרשנויות שונות מאד בין החכמים. על כן, פרשנות הרח"ה יכולה להתבסס על הנחה שדינים אלה הובאו בהקשר המתאים. בנוסף, פרשנות הרח"ה לתלמוד בהקשר זה משתלבת במגמות מקובלות בין החכמים, הן בהבנת הסוגיות[33], והן במסקנות לדינא כפי שנראה. אם כן, סוגיות הש"ס, אם כן, אינן מהוות סימוכין של ממש לשיטת הרח"ה, אך שיטתו משתלבת במסורת הפרשנית של סוגיות אלו.

ראשית, הרח"ה שוב מגייס את הרמב"ם לשיטתו. ואכן, כטענת הרח"ה, הרמב"ם פוסק מפורשות שדין המלך דין בכל תחום שבממון.[34] על אף זאת, היו בין פרשני הרמב"ם שסברו שהרמב"ם מגביל את תחולתו של דד"ד לעסקי המלך או לקרקעותיו בלבד. בין פרשנים אלה

---

[30] הרח"ה, מלכי ג', עמ' 56 ואילך.

[31] הרח"ה אינו אומר זאת במפורש, אבל ברור שזאת כוונתו, וע' למשל, שם, עמ' 52-53.

[32] על כך ע' שילה, דד"ד, עמ' 96.

[33] לדעה דומה לזו של הרח"ה על אריסותא דפרסאי, ע' רשב"א, שו"ת, ח"א ס' תתצ"ה; בית יוסף חו"מ סוף סימן שס"ט וכן הרבה (ע' א"ת, כרך ז', ערך דינא דמלכותא דינא, טור ש'). גם שילה סבור שדין אריסותא דפרסאי אינו יכול להתפרש כשייך עסקי המלך (שילה, דד"ד, עמ' 132.) דעה דומה לזו של הרח"ה על "מלכא אמר לא ליכול ארעה אלא באגרתא" מצויה בנימוקי יוסף (על אתר), וכן הרבה.

[34] הלכות זכייה ומתנה א טו: "במה דברים אמורים [שניתן לזכות בקרקעות על ידי חזקה וללא שטר] במקום שאין משפט ידוע למלך. אבל אם דין אותו המלך ומשפטו שלא יזכה בקרקע אלא מי שכותב בשטר או נותן דמים וכיוצא בדברים אלה, עושים כפי שמשפט המלך, שכל דיני המלך בממון על פיהן דנים." אומנם, הקשר דברי הרמב"ם הוא קרקעות. אך הקשר זה מוסבר על ידי כך שרוב סוגיות התלמוד עוסקות בדד"ד בהקשר של קרקעות, וכידוע הרמב"ם נוהג לשמר את הדוגמאות ואת הניסוחים התלמודיים. דבריו "שכל דיני המלך בממון על פיהן דנים" הם חד משמעיים. הד לתפישת הרמב"ם נשמע גם בהלכות גזלה ואבדה ה יד: יש להכיר עקרונית "בכל דין שיחקוק אותו המלך". ראיה אחרונה זו על פי שילה, דד"ד, עמ' 133, הע' 289.

הריב״ש[35], המגיד משנה[36], הרדב״ז[37] ופרשנות כזו מוצעת כאפשרית על ידי ש׳ שילה[38]. המשותף לפרשנויות אלו שהן סותרות את דבריו המפורשים של הרמב״ם על ידי השערות המבוססות על דיוקים שונים. יתכן כי יש בדברי חכמים אלה להקשות על פסיקות הרמב״ם בתחום זה או אחר, אך קשה לבטל משום כך את עמדתו המפורשת. על כן, פרשנות הרח״ה נראית קרובה יותר לפשוטו של הרמב״ם.[39]

כבר ראינו לעיל את טיפול הרח״ה בשיטת ר׳ אליעזר ממיץ[40]. בפשטות, שיטתו סותרת את עמדת הרח״ה, אך הרח״ה ביקש לנטרל את התנגדותו על ידי פרשנות מצמצמת. יותר משכנעת היא פרשנות הרח״ה למורו של הרא״ם, הרשב״ם. משתמע מפירוש הרשב״ם לביטוי ״דינא דמלכותא דינא״ בתלמוד שכלל זה חל בכל תחום הממון.[41] בהמשך נראה שהרח״ה מסתמך גם על רש״י בקביעת התחולה העקרונית של דד״ד, ונטען שהצדק עמו גם שם.

הרח״ה מסיק מתשובה של הראב״ד שגם הוא סבור שתחולתו של דד״ד בכל דבר שבממון[42]. מדברי הראב״ד משתמע שישראל בין האומות רשאים לאמץ את מנהיגי הגוים בתחום ההלוואות על משכון. הראב״ד אומר על כך ש״קרוב דבר זה לדינא דמלכותא דינא״. מקובל שמי שפוסקים שדד״ד חל בנוגע לדיני משכון סבורים שדד״ד חל בכל בתחום שבממון.[43] מכאן מסיק הרח״ה שלדעת הראב״ד דד״ד חל בכל ממונא. ש׳ שילה הגיע לאותה מסקנה על סמך אותו החומר, אם כי אין הוא רואה בכך מסקנה ודאית. ואכן, קשה להגיע למסקנה חד משמעית לגבי עמדת הראב״ד. ראשית, הראב״ד אומנם מזכיר את הכלל דד״ד, אך דיונו אינו מוקדש לו אלא לשאלת אימוץ מנהגי הגוים. שנית, הראב״ד עצמו אינו מקשר בין סוגית המשכון לבין תחולתו של דד״ד[44]. מכאן שפרשנות הרח״ה היא בלי ספק קריאה סבירה של דברי הראב״ד, אך אין לומר בפשטות שהראב״ד מהוה סימוכין לשיטתו.

---

[35] ריב״ש, שו״ת, ס׳ קנ״ח.
[36] הלכות מלוה ולוה כז א.
[37] רדב״ז, שו״ת, ח״א, ס׳ כ״ט. שילה אומר על דבריו אלה של הרדב״ז ״וראייתו [לכך שהרמב״ם מצמצם את דד״ד לקרקעות] היא קלושה״ (שילה, דד״ד, עמ׳ 97). אך לא מצאתי שהרדב״ז הביא ראייה כלשהי לפרשנותו לרמב״ם. הרדב״ז נימק את עמדתו שלו שדד״ד מוגבל לקרקעות על ידי כך שזו הדרך הממצעת בין מי שסבור שדד״ד נוהג בכל ממון ולבין מי שסבור שדד״ד נוהג רק בעסקי המלך. אולי שילה הבין שהסבר זה נמשך גם על הרמב״ם.
[38] שם, עמ׳ 133. יש לציין ששילה מקדים את פרשנותו במילים ״...אם מחפשים ברמב״ם מקור שממנו, אולי, אפשר להסיק שאין הרמב״ם סבור שדד״ד חל בענינים שבין אדם לחברו, אפשר למוצאו, לדעתנו, בהלכות מכירה...״
[39] בלידשטיין, שם, עמ׳ 178, קובע כי הרמב״ם דוגל בתפישה מרחיבה של תחולת דד״ד, ואינו מקבל את המגבלות המוצעות על ידי חכמים אחרים.
[40] וכן את התוספות המוזכרים בר״ן המצוטטים לעיל. כאן התיחס אליהם כאל שיטה אחת כהצעת ש׳ שילה המוזכרת לעיל.
[41] רשב״ם על בבא בתרא נד ע״ב: ״והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא - כל מסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו והלכך דין גמור הוא ואין למחזיק בממון חבירו ע״פ חוק המלך הנהוג בעיר משום גזל.״
[42] ראב״ד, שו״ת, סימן קלא: ״תשובה. דע כי מקומות יש בברצלונה ובספרד כופין על המשכונא סתם לפדותה אחר שנה או אחר הזמן שיפסקו זה עם זה, אבל בנרבונה אין כופין לא בבית ולא בשדה ולא בכרם +ולא בכרם ליתא בסה״ת.+ ובמשכון אחר לא שמעתי מנהג, ולפי המשנה +בסה״ת ההלכה+ משלשים יום ואילך מוכרה בב״ד... ובמשכונה של קרקע במקום שאין מנהג לישראל הולכין אחר מנהג של גוים... וכן אני אומר בכל דבר שאין דינו מפורש אצלנו ואין לנו בו מנהג ידוע שהולכים בו אחר מנהגות שלהם שקרוב דבר זה לדינא דמלכותא דינא... והם דנין על פי המנהגות.״
[43] ש״ע חו״מ ס׳ שסט סעיף ח: ״הגה...ויש חולקין וסבירא להו דאמרינן בכל דבר דינא דמלכותא דינא...**ולכן המלוה על המשכון יכול למכרו אחר שנה, הואיל וכן דינא דמלכותא**...וכן הוא עיקר״ (על פי ההלכה אין צריכים לחכות שנה למכור את המשכון אלא רק ל׳ ימים). גם שילה מניח שהחלת דד״ד על דיני משכון מלמדת על תחולה רחבה של דד״ד, שם, עמ׳ 132.
[44] מובן שיש הגיון בעמדת הרמ״א בחו״מ שס״ט שדיני המשכון אינם קשורים לעסקי המלך, אך אין ודאות שגם הראב״ד סבור כך. כמו כן, עיקר דברי הראב״ד בשו״ת הראב״ד קל״א נוגעים למשכון בהקשר של קרקעות, ואין

המצב דומה בנוגע לחכם נוסף עליו נסמך הרח״ה: הרשב״א. יש והרשב״א אומר בפירוש שאין דד״ד מוגבל לעסקי המלך.[45] מדברים אחרים נראה ברור שדעתו שאין דד״ד מוגבל לקרקעות אלא נוהג בכל דבר שבממון.[46] אך במקום אחר הרשב״א מגנה בחריפות את מי שסבור שיש לבטל את ההלכה לפיה הבעל יורש את אשתו ולא האב, וזאת, בין היתר, כי אין אומרים דד״ד אלא במה שיש בו תועלת למלך.[47] כנראה שעיקר משקל שיטת הרשב״א נוטה לעמדה שדד״ד חל בכל תחום שבממון[48], אך אי אפשר להגיע למסקנה חד משמעית לאור הסתירה הקיימת לכאורה בין תשובותיו[49].

סימוכין חד משמעיים יותר מצא הרח״ה בפסיקתו של הרמ״א לפיה דד״ד חל ״בכל דבר״.[50] הרמ״א גם פוסק ששטרי מתנה העולים בערכאות של גוים הם כשרים אם כך דין המלך, עמדה שהיא מזוהה בדרך כלל עם תפישה מרחיבה של תחולת דד״ד.[51] אך לצד קביעות אלו הרמ״א מפנה אל תשובת הרשב״א בה דנו לעיל לפיה אין לאמץ ״דיני עובדי כוכבים״ והרמ״א אף פוסק כמו הרשב״א שמשום הסתייגות זו אין לבטל את דין התורה שהבעל יורש את אשתו על סמך דינא דמלכותא. הרמ״א מנמק מגבלה זו בכך שאין אומרים דד״ד אלא בדבר שיש בו תועלת למלך או ״שהוא לתקנת בני המדינה״.[52] כזכור, הרשב״א נימק מגבלה זו בכמה טענות, כגון שדד״ד אינו חל אלא בדבר בו תועלת למלך, ובכך נקלע לכאורה לסתירה. הסברים שונים הוצעו לעובדה שאין הרמ״א מוכן להכיר בדיני ירושה כתחום בו חוק המלכות פועל ״לתקנת בני המדינה״[53]. אך ברור שאין להסיק מכך שבניגוד לפסקיו המפורשים, הרמ״א מגביל את דד״ד לקרקעות או לתועלת המלך, ועל כן הסתמכות הרח״ה על פסקי הרמ״א בש״ע נראית מוצדקת.[54] בהמשך נראה ששיטת הרמ״א אשר לפיה קיימת זיקה הדוקה בין דד״ד לבין תיקון המדינה יוליד אסכולת חכמים שיתכן ויש לראות ברח״ה את אחד מממשיכיה.

---

לדעת בוודאות מה עמדתו לגבי מיטלטלים. יש גם מי שמייחס לראב״ד עמדה המגבילה את תחולתו של דד״ד, אבל ש׳ שילה מסכים לדעתו של ש׳ אלבק שאין ממש ביחוס זה. וע׳ שילה, שם, 131.

[45] רשב״א, שו״ת, חלק א׳ ס׳ תתצה: ״ואפילו במה שאין תועלת למלך בדבר אמרינן דינא דמלכותא דינא״.

[46] רשב״א, שו״ת המיוחסות, ס׳ כ״ב: ״דכל שיש טעם במצה שהמלך מצוה, ומנהיג דבר לתקון הנהגת המדינה, יכול הוא לומר: ממון שראוי להיות לזה מן הדין, יהא לחבירו.״

[47] רשב״א, שו״ת, חלק ו׳, ס׳ רנ״ד.

[48] כך דעתו של ש׳ שילה, שם, עמ׳ 137, וע׳ בספרות המחקרית העוסקת בשיטת הרשב״א בנידון בהע׳ 318, שם.

[49] בשו״ת הרשב״א ח׳ ו׳ ס׳ רנ״ד הרשב״א תוקף את מי שסבור שיירש האב את בתו הנשואה, בהתאם לדיני האומות, במקום שהבעל יירש את אשתו, בהתאם להלכה. בהמשך התשובה הרשב״א מנמק את עמדתו בין היתר בכך שאין דד״ד חל אלא במה שיש תועלת למלך. ש׳ שילה מציע (שם, עמ׳ 138) שהרשב״א התיחס לתשובה זו בתשובה מאוחרת יותר (בשו״ת הרשב״א ח׳ ג׳ ס׳ קט) שם הוא זנח את הגבלת דד״ד לתועלת המלך ודרש כתנאי לתחולת הכלל רק שיש הורמנא דמלכא ושמדובר בדיני המלכות המקובלים. אם כן, יתכן שפרשנות הרח״ה, לפיה הרשב״א סבור שאין האב יורש את בתו הנשואה על פי דיני המלכות **אלא אם כן קיימת הורמנא דמלכא** (הרח״ה, שם, 54), מכוונת לדעתו המאוחרת של הרשב״א. אבל אפשר להציע פרשנויות אחרות לעמדתו ׳המאוחרת׳ של הרשב״א.

[50] ש״ע חו״מ ס׳ שס״ט ס״ק ח׳.

[51] ש״ע חו״ח ס׳ סח ס״ק א׳. על הקשר בין הכשרת שטרי קנין והרחבת תחולת דד״ד ע׳ שילה, שם, פרק ו׳: ״שטרות העולים בערכאות של גוים״; וכן א״ת, כרך ז׳, ערך דינא דמלכותא דינא, טור רצ״ט.

[52] ש״ע ח״מ ס׳ שס״ט ס״ק י״א.

[53] לדעת הרח״ה (מלכי ג׳, עמ׳ 57), מה שרשב״א מכנה ״הורמנה מלכא״ נקרא אצל הרמ״א ״תקנת בני המדינה״. יש סימוכין מסוימים לפרשנות כזו ברשב״א, שו״ת המיוחסות, ס׳ כ״ב: ״דכל שיש טעם במה שהמלך מצוה, ומנהיג דבר לתקון הנהגת המדינה, יכול הוא לומר: ממון שראוי להיות לזה מן הדין, יהא לחבירו...ויש כח למלך להפקיע ממון בכי הא, דתקוני מדינה הם.״ ש׳ שילה מציע ש דיני ירושה נתפשים אצל הרמ״א כתחום ללא השפעה של ממש על החברה ועל כן אין לראות בהם ענין של ״תיקון המדינה״ (שילה, שם, עמ׳ 148).

[54] יש לדייק שפסיקת הרמ״א במפה מהוה סימוכין לשיטת הרח״ה, ולאו דווקא פסקי הרמ״א בכלל. זאת מכיוון ששילה מציין שהרמ״א פסק באחת מתשובותיו שאין להכיר בדין המלכות בנסיבות שעל פי פסקיו בש״ע היינו חושבים שיש להחילו. ע׳ שילה, שם, עמ׳ 149, 171, וע׳ רמ״א, שו״ת, ס׳ ק״ט. יתכן גם, כמובן, שפסיקת הרמ״א בתשובה הנ״ל הונחה על ידי שיקולים מיוחדים ואין להסיק על סתירה בין המקורות השונים.

עיגון דד"ד במצות דינים על פי רש"י

בבבלי גיטין ט' ע"א אנו מוצאים: "תנו רבנן...וכל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים אע"פ שחותמיהם עובדי כוכבים, כשרים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים." עובדי כוכבים פסולים לעדות. אם כן, מדוע מכירים בשטרות שנעשו בבית דין של עכו"ם? רש"י מסביר "דדינא דמלכותא דינא". ומדוע אין מכירים בשטרות כאלו אם הם גיטי נשים או שטרות שחרור לעבדים? רש"י: "דלאו בני כריתות נינהו, הואיל ולא שייכי בתורת גיטין וקידושין, אבל על הדינין נצטוו בני נח, וכן שחרורי עבדים, בכל פסולא דאורייתא שוה שחרור לגט אשה דגמרינן לה לה".

על דברי רש"י תקע הרח"ה את יתדות שיטתו: "א"כ, אין זה מטעם כח המלך, רק מכח המלכות, כיון שהם מחויבים בדינין מחויבין לשמוע בנמוסי המלכות, וכיון שמחויבין לשמוע בנמוסי המלכות נמוסי המלכות דין הוא, וכיון שדין הוא מועיל גם בישראל אפי' שניהם ישראלים".וכן, "...כל מי שהוא במצות דינים יכול לתקן תקנות ודינה דין דדינא דמלכותא דינא, ואין ענין לזה במה שארעא למלכא".[55]

הרח"ה מוצא בדברי רש"י אישור לכך שאין החלק השני של דד"ד שהוא "תקנה נימוס וחק", קשור בכוחו האישי של המלך בכלל, ובשליטתו על האדמה בפרט. הכרת ההלכה בדין המלכות אינה נובעת מאימת המלך, ואפילו לא מהכרה משפטית בקניניו הפרטיים. הכלל דד"ד מהווה הכרה תורנית בשותפות משפטית עקרונית בין בני ישראל לבין בני נח: הרח"ה מסביר שאם מוטלת חובה מבחינת התורה על בני נח לציית לנימוסי המלכות- נימוסי המלכות מוכרים כחוק מחייב על פי התורה. ואם נימוסי המלכות מוכרים כחוק מחייב על פי התורה, אז חוק זה הוא "מועיל" גם לבני ישראל.

דברי הרח"ה מיד מעלים את השאלה: מהי הכוונה במונח "מועיל"? אם מצות דינים של בני נח מקנה לחוק המלכות הנכרית מעמד משפטי תורני מחייב, מדוע הוא אינו **מחייב** את בני ישראל? עם זאת ברור שאין להעלות על הדעת שכל תקנה, נימוס וחוק של אומות העולם מחייבים את ישראל. הלא אם אתה אומר כן ביטלת חס ושלום כל דיני ישראל! כזכור, הרח"ה אימץ את העמדה שאין אומרים דד"ד אם כתוצאה מכך תתבטל מצוה או אפילו עיקר הלכתי. אבל האם אין סתירה בין הדבקות בדיני ישראל לבין ההכרה במעמד המחייב של חוקי מלכויות האומות?

כזכור, מצות דיני של בני נח מעגנת את חובת הגוים ליישם את המשפט הטבעי, ואילו מצות שופטים מעגנת את חובתם של בני ישראל ליישם משפט זה. בנוסף, המשפט הטבעי הוא מושג מופשט ללא תכנים פוזיטיביים, והוא קורם עור וגידים רק במסגרת תרבויות פרטיקורליות ומוחשיות. מלכויות הגוים ותורת ישראל הם לבושים פרטיקולריים של המשפט הטבעי (אם כי, לתורה גם תכנים נוספים, כפי שראינו), לכן הלגיטימיות העקרונית של משפטי אומה אחת אינה מקנה תוקף משפטי מלא לדיניה במסגרת אומה אחרת.

אך, לאור האמור לעיל, במה "מועיל" דין המלכות לישראל? לדעתי כוונת הרח"ה היא כזו: הכרת התורה בתוקף חוקי המלכות מאפשרת, במקרים מיוחדים, הסתמכות על חוקים אלה

[55] שילה, שם.

גם בקרב בני ישראל. ומהם "מקרים מיוחדים אלה"? אלה הם המקרים בהם המלך או המלכות מחייבים שישראל יאמצו את דינם באמצעות "הורמנא דמלכא", ושהדין המדובר עונה על אמות המידה שנקבעו על ידי המסורת, כגון תחולה שוויונית, קביעת קצבה וכדומה ואי עמידה בניגוד למצוה או לעיקר הלכתי. לעומת זאת, בתחומים בהם אין שותפות משפטית עקרונית בין יהודים ונכרים, כגון בקשר לחובה היחודית התורנית ב"כריתה", ובכל התחום של איסור והיתר, לעולם אין אפשרות להכיר בחוקי המלכות.

האם פרשנות הרח"ה תואמת את פשוטם של דברי רש"י? שאלה זו מצריכה בירור: לאיזה מרכיבים מתפישתו מצא סימוכין בדברי רש"י? הרח"ה אינו משתמש במונח "משפט טבעי" בדיונו ברש"י. אנחנו הבאנו את תפישתו בדבר המשפט הטבעי והקשר בינה לבין מצות דינים של בני נח ממקורות אחרים. מכאן שאין להניח שהרח"ה מייחס תפישה זו לרש"י.

אם כן, מה מצא הרח"ה בדבריו של רש"י שסייע לשיטתו? הקישור שמציע רש"י בין הכלל דד"ד לבין מצות דינים של בני נח מאפשר לרח"ה לשלב את הכלל דד"ד במסגרת תפישתו אודות הכרת התורה במשפט הטבעי. מכאן שמרכיב אחד מתפישתו שהרח"ה מצא בדברי רש"י הוא עצם הקישור בין הכלל דד"ד לבין מצות דינים. בנוסף, בדיוננו בשימוש הרח"ה במונח "מועיל" לעיל מצאנו שהרח"ה מוצא שלקישור זה יש השלכות לדינא: הקשר בין דד"ד לבין מצות דינים קובע את תחולתו של הכלל דד"ד.

האם שתי מסקנות אלו תואמות את פשוטם של דברי רש"י? ראשית, עלינו לברר אם רש"י אכן קישר בין הכלל דד"ד לבין מצות דינים. התשובה לשאלה זו תלויה בבירור מחלוקת ראשונים בפרשנות הסוגיה בגיטין שתעסיק אותנו בהמשך, ועל כן נתעכב עליה קמעא. בגיטין י' ע"ב המשנה קובעת כי "כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים אע"פ שחותמיהם עובדי כוכבים, כשרים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים". הגמרא מקשה שקביעה זו סבירה היא לגבי שטר מכר אך לא לגבי שטר מתנה. לגבי שטר מכר, ניתן להניח שהקונה קרקע מסוימת, למשל, קיבל שטר על כך רק **לאחר ששילם** לבעל הקרקע בפני בית הדין הנכרי. הנחה זו מתבססת על כך שאנו אומרים "דאי לאו יהיב זוזי קמייהו לא הוו מרעי נפשייהו וכתבין ליה שטרא" (="שאילו לא נתן הקונה את המעות למוכר בפני הדיינים, לא היו כותבים לו שטר מכר כאשר בזה הם עלולים לקלקל את שמם הטוב"[56]). העברת הכספים מן הקונה למוכר היא שמהוה את ביצוע הקנין. לעומת זאת כשמדובר במתנה, השטר עצמו, במסירתו מן הנותן למקבל, הוא הוא שמבצע את הקנין. אך שטר כזה, הנקרא "שטר קנין", מסוגל לבצע קנין רק כאשר הוא חתום על ידי עדים כשרים. ושטר מתנה שעשוי בערכאות, וחתום על ידי עכו"ם שהם פסולים לעדות, הוא חסר כל ערך משפטי ואין להעלות על הדעת שהחכמים יראו בו בר תוקף לביצוע קנין. מדוע המשנה אינה מבחינה בין שטר מכר לבין שטר מתנה?[57]

הגמרא מציעה שני תירוצים לקושיא זו: "אמר שמואל דד"ד, ואב"א [איבעית אימא] תני חוץ מ**כ**גיטי נשים". לפי התירוץ הראשון, החכמים מכשירים שטר מתנה הנעשה בערכאות והנחתם על ידי עכו"ם על פי הכלל דד"ד. על פי התירוץ השני, כוונת המשנה היא ששטרות שהם

---

56 בבלי מה' ארטסקרול גיטין דף י:2. אין כוונתי לנסות לברר את המשמעות המקורית של המשנה ושל הגמרא כאן, אלא להציג את הדברים כך שנוכל להבין את מחלוקת הראשונים אודותן.
57 הצגת הגמרא היא על פי פירוש רש"י.

**כמו** גיטי נשים בכך שהשטר עצמו הוא שמבצע את הפעולה המשפטית, כגון שטר מתנה שמקנה את המתנה במסירתו למקבל, אינם כשרים. כפי שנראה בהמשך, חכמים רבים קבעו כי ההלכה נפסקת לפי ה"איבעית אימא תני חוץ מכגיטי נשים". מכאן שקביעת המשנה, שכל השטרות העולים בערכאות כשרים, אינה מקרה של דד"ד כלל. (יש לשים לב שההיגד "דד"ד" מופיע בסוגיה רק בתירוץ הראשון לקושיא הנ"ל, ואסכולה זו דוחה תירוץ זה). על פי אסכולה זו, ההלכה מכירה בשטרות מסוימים, כגון שטרי מכר, עקב שיקולים שונים שאין להם קשר לכלל דד"ד[58].

אם רש"י היה שותף לאסכולה זו, דבריו אודות מצות בני נח לא היו מצביעים על שיטתו בענין, אלא רק על פרשנותו למהלך של הגמרא, מהלך שנדחה להלכה בסופו של דבר. אם כן, לא יכולנו לייחס לרש"י שיטה לפיה יש קשר בין דד"ד לבין מצות דינים. אך כנגד האסכולה שאינה מוצאת בסוגית השטרות מקרה של דד"ד, קיימת אסכולה שניה הסבורה ששני התירוצים, דד"ד ואב"א, אינם סותרים אחד את השני, ושכל אחד מתיחס למקרה אחר. על פי אסכולה זו, סוגית השטרות העולים בערכאות הוא אכן מקרה של הכלל דד"ד. מהי עמדתו של רש"י?

נראה שרש"י אכן סבור שהכלל דד"ד נסמך על מצות דינים של בני נח. המשנה "כל השטרות העולים בערכאות...כשרים" מובאת גם בגיטין ט' ע"א (לפני שהיא מובאת שוב ומשמשת מוקד לשני התירוצים הנ"ל בדף י' ע"ב) אילו רש"י מפרש את טעם המשנה משום "דינא דמלכותא דינא ואע"פ שהנותן והמקבל ישראלים הם". אם רש"י היה סבור שהתירוץ הראשון בסוגיה בדף י' ע"ב, הקובע ששטרי מתנה בערכאות כשרים משום שאמר שמואל דד"ד (ושמכאן שהעמדה המקשרת בין הדיון בשטרות לבין דד"ד דחויה) נדחה, לא היה לו לפרש את המשנה "כל השטרות העולים בערכאות...כשרים" בדף ט' ע"א משום דינא דמלכותא דינא. מכאן הסיק ש' שילה שרש"י פוסק לפי התירוץ הראשון[59]. כמו כן, התוספות הבינו מדברי רש"י בגיטין שהוא סבור כי עדות גוים כשרה דאורייתא[60]. מכאן שגם הם הבינו שרש"י אינו דוחה את התירוץ הראשון מפני התירוץ השני, שהרי התירוץ השני מתבסס על ההנחה שגוים פסולים לעדות ושאין להכשירם אפילו משום דד"ד[61]. רבים אחרים הלכו בעקבות התוספות.[62] על סמך שיקולים אלה נראה שאפשר לקבוע כי שיטת רש"י היא שהכלל דד"ד נסמך על מצות דינים של בני נח, כמו שפירש הרח"ה[63].

מסקנתו השניה של הרח"ה מדברי רש"י היתה שעובדת היותו של הכלל דד"ד נסמך על מצות דינים של בני נח תוחמת את גבולות תחולתו של כלל זה. מעניין שהרח"ה אינו מתיחס למסקנה שהיא כפי הנראה הרווחת ביותר שהסיקו החכמים מדבריו של רש"י, והיא שעדות גוים כשרה דאורייתא. עיון קצר במסקנה זו עשוי לשפוך אור על פרשנותו של הרח"ה.

---

[58] זה הפשט לעניות דעתי, וכך פירש שילה, שם, עמ' 36, וע' בהפניות בהערות 151 ו152. אך ליאו לנדמן הבין אחרת: לאנדמן, הלכה, עמ' 105.
[59] שילה, דד"ד, עמ' 319. יתכן גם כי רש"י סבור שאין סתירה בין שני התירוצים, וכשיטת הרמב"ן, בה נעיין בהמשך.
[60] בבלי ב"ק, פח ע"א, ד"ה הא עבד כשר לעדות.
[61] בהנחה שיש מחלוקת ביניהם.
[62] ע' א"ת, כרך ה', ערך גוי, טור של"ז. גם ש' שילה הסיק שלרש"י עדות גוים כשרה דאורייתא: שילה, שם. וע' גם בבלי מה' ארטסקרול, גיטין דף ט:1, הע' 3, וכן דף י:2, הע' 21.
[63] זאת דעתי, אך בא"ת לא השתכנעו: "ויש מדקדקים מראשונים בטעם הדבר שהוא מפני שבני נח נצטוו על הדינים", (א"ת, כרך ז', ערך דד"ד, טור רצ"ה).

התוספות בבבלי ב"ק פח ע"א ד"ה "הא עבד", לומדים שגוים פסולים לעדות דאורייתא מן הכתוב "ודרשו השפטים היטב והנה עד שקר העד, שקר ענה **באחיו**"[64]. גוי אינו אחיו של ישראל ועל כן "לאו בני עדות נינהו". יש חכמים שפוסלים גוים לעדות דאורייתא משום טעמים אחרים, ויש מכשירים גוים לעדות דאורייתא אך פוסלים אותם דרבנן. לכל הדעות, גוים פסולים לעדות, אם מדאורייתא, אם מדרבנן.[65] כאמור, התוספות ואחרים[66] ייחסו לרש"י את העמדה שעדות גוים כשרה דאורייתא על פי שיטתו ששטרות העולים בערכאות של גוים כשרים משום שבני נח נצטוו על הדינים.

כמובן, חכמים גדולים אלה שיקוליהם עימהם. אך לעניות דעתי, פרשנות זו לדברי רש"י בגיטין אינה הכרחית. ברור שגם לשיטתו של רש"י עדות גוים פסולה, שהרי דעתו ששטרות העולים בערכאות הם כשרים **משום דד"ד**. מכאן שאילו לא היו מחילים את הכלל דד"ד, השטרות היו פסולים. רש"י מציין כי בני נח נצטוו על הדינים על מנת להסביר מדוע גיטי נשים ושטרות שחרור של עבדים שעולים בערכאות אינם כשרים ("דלאו בני כריתות נינהו") על אף הכשרתם של שאר השטרות משום דד"ד. לא נראה לי שאפשר להסיק מדברים אלה מהי שיטתו של רש"י לגבי עדות נכרים. הרי גם התוספות סבורים, ככולי עלמא, שבני נח נצטוו על הדינים, ואף על פי כן הם פסולים לעדות לדעתם מכיוון שעדות מצריכה לא רק "חובת דינים" אלא גם "אחוה". אין מניעה שגם רש"י סבור כן. פרשנות זו מוצאת אישור בדברי הציץ אליעזר אודות שיטת רש"י.[67]

אך אם כולם סבורים שבני נח מצווים על הדינים, ואם אין דברי רש"י מורים על שיטה מיוחדת בקשר לעדות גוים, מה משמעות הקישור שהוא מקשר בין דד"ד לבין היות בני נח מצווים על הדינים?[68] נחזור לגמרא בגיטין. פעמיים מזכיר רש"י את בני נח ואת חובותיהם או העדר חובותיהם.[69] בשתי הפעמים ההקשר הוא הנגדה בין השטרות העולים בערכאות שהם כשרים משום דד"ד (ע"פ שיטת רש"י) לבין השטרות שפסולים. כמו כן, נראה שרש"י שאב את שיטתו בנוגע למעמדם המשפטי של בני נח מן הגמרא עצמה: הגמרא הקשתה "הא לאו בני כריתות נינהו!" על דברי רבי שמעון שסבור כי אף גיטי נשים ושטרות שחרור עבדים העולים בערכאות הם כשרים[70]. כלומר, גם בגמרא עצמה, ההפניה למעמדם המשפטי של בני נח עולה בהקשר של הנגדה בין השטרות המוכשרים לבין השטרות הנשארים פסולים. מכאן שציון העובדה שבני נח נצטוו על הדינים אך לא נצטוו על דיני כריתה המיוחדים לישראל בתחומים של אישות ועבדות, נועד לא להכשיר עדות גוים דאורייתא אלא **להציב את הגבול העקרוני בין התחומים בהם ניתן להחיל את הכלל דד"ד לבין התחומים בהם אין להחילו.** רש"י קובע, על סמך הגמרא, כי ניתן להחיל את הכלל דד"ד בתחומים בהם גם בני נח מצווים. אי אפשר להחיל את הכלל דד"ד בתחומים בהם

---

64 דברים יט יח.
65 ע' א"ת, כרך ה', ערך גו', טור שלז.
66 ע' לעיל הערה 10.
67 ציץ אליעזר, טז נה ד"ה ויעוין ספרי
68 היו ניסיונות של בודדים להסיק מסקנות נוספות מדבריו של רש"י, אך גם אלו אינן הכרחיות, לדעתי. ע' שילה, דד"ד, עמ' 83 861. נתיחס לדברים אלה בהמשך.
69 דף ט' ע"ב ד"ה כשרין וד"ה חוץ מגיטי נשים, ודף י' ע"ב ד"ה כריתה.
70 שם בהמשך.

דיני ישראל מהוים חלק אינטגרלי ממבנים משפטיים שלמים שאין לבני נח כל חלק בהם.[71] מעבר לתיחום גבולות תחולתו של דד"ד, קשה להסיק מסקנות חד משמעיות מדבריו של רש"י[72].

הרח"ה כתב "כיון שהם מחויבים בדינין מחויבין לשמוע בנמוסי המלכות, וכיון שמחויבין לשמוע בנמוסי המלכות נמוסי המלכות דין הוא, וכיון שדין הוא מועיל גם בישראל". דייקנו שדין המלכות **מועיל** לישראל אך אינו בהכרח **מחייב** את ישראל. היות דיני המלכות **דינים** מבחינה תורנית מאפשרת לחכמים להחיל עליהם את הכלל דד"ד, וזאת התועלת המופקת מכך לישראל. לא ניתן להסיק מכאן את הכללים והשיקולים המנחים את הכרעת החכמים מתי וכיצד לומר על דין המלכות שהוא **דינא** גם מבחינת ישראל. אם כן, מסקנותיו של הרח"ה משיטת רש"י אכן משקפות, לעניות דעתי, את פשוטם של הדברים.

## שיטת הרח"ה בים ההלכה

עד כה עיינו במהלכיו הפרשניים של הרח"ה בתחום דד"ד, בשיטה הכוללת העולה ממהלכים אלה, ובזיקה בין שיטת הרח"ה לבין מקורותיה התורניים המפורשים. נפנה עתה למיקום שיטת הרח"ה בעולם ההלכה באופן כללי, בהתיחס גם למקורות אותם אין הרח"ה מזכיר.

### דד"ד ומשפט המלוכה

כזכור, הרח"ה מחלק את דד"ד לשני תחומים: כוחו האישי של המלך וכוחה הכללי של המלכות. הצענו שחלוקת הרח"ה היא בעיקר כלי פרשני שמצאנו כדוגמתו אצל החתם סופר. כלי זה שימש את הרח"ה כדי להעמיד את השיטות המגבילות את תחולת דד"ד לעניינים הקשורים למלך בחלק הראשון של דד"ד כאילו בעלי שיטות אלו היו מקבלים את תחולתו הרחבה של דד"ד בהקשר של החלק השני. הצענו שאין זו המשמעות הפשוטה של שיטות אלו אך מדובר במהלך פרשני בעל הגיון משפטי. סופו של דבר, החלוקה העקרונית של דד"ד לשני חלקים נראית כמהלך עזר שאינו נוגע ללב טענתו של הרח"ה שלפיה ההכרה בדיני מלכות אומות העולם מהווה דוגמה להכרת התורה במשפט הטבעי.

אך במסגרת תיחום כוח המלך כחלק אחד בלבד של דד"ד, העלה הרח"ה טענה נוספת שהיא מהותית יותר לשיטתו. לפי טענה זו קיימת זיקה עקרונית בין משפט המלך בישראל לבין דיני המלכות באומות העולם. הנחת הרח"ה שהמגבלות העקרוניות הקיימות במלכות נוהגות הן בישראל והן בין האומות היא ביטוי לעמדתו שהמלכות היא תופעה מדינית ולכן יש להבינה בהקשר של המשפט הטבעי. על כן, יש לנו ענין לברר עד כמה יצירת זיקה כזו בין דד"ד לבין משפט המלך בישראל נפוצה במסורת.

[71] פרשנות זו לרש"י מוצאת סימוכין גם בדברי המהרי"ט המובאים בהמשך. ראוי לציין כי הבחנה זו תוחמת את גבולותיו של הכלל דד"ד בצורה שחופפת במידה רבה את תחולתו של הכלל דד"ד הלכה למעשה: ישנן דוגמאות רבות להחלת הכלל דד"ד בדיני ממונות ועונשים, אך לא בתחומים אחרים של איסור והיתר.

[72] נ' רקובר מציע פרשנות דומה לשיטת רש"י: "...רש"י לא אמר שזהו הטעם של דינא דמלכותא דינא [שבני נח נצטוו על מצות דינים], אלא שבשטרות איננה הריעותא שבגיטי נשים, דלאו בני כריתות נינהו, שהרי בני נח נצטוו על הדינים" (רקובר, דד"ד, עמ' רמז, הערה 4). אם כן, רש"י לא פירש את הטעם לקיומו של הכלל דד"ד אלא רק את התשתית המשפטית המאפשרת את החלתו.

קיימת אינטואיציה דתית חזקה נגד תפישת הרח״ה. הרב שלמה זלמן אויערבך מבקר את מי שרואים במלכות ישראל ובמלכות האומות מוסדות מקבילים[73]. כיצד ניתן להשוות בין מלך שהומלך על דעת המקום, על פי סנהדרין ונביא, למלך ממלכי האומות? זאת ועוד. ישנם חכמים שפסקו כי מלך אסור בפרשת המלך אך אינם חולקים על הכלל דד״ד. אם כן, מדוע לראות בהם מוסדות מקבילים? בהקשר זה ראוי לזכור את דברי ר׳ אליעזר ממיץ מבעלי התוספות לפיהם מלכי האומות אינם מקרה של מוסד מדיני אוניברסלי המכונה ״מלכות״ אלא ביטוי לכוחו האישי הרב של בעל קרקעות. כבר ציינו שדברים אלה נוגדים את שיטת הרח״ה.

אך נדמה שזרם מרכזי במסורת לדורותיה, אולי הזרם הדומיננטי, מבוסס על האינטואיציה היסודית של הרח״ה דווקא. לפי זרם זה, המלכות בישראל, המתבטאת במשפט המלך ובמקורות אחרים, והמלכות באומות, המתבטאת בדד״ד, הם מוסדות מקבילים (שלדעת רבים ניתן ללמוד על אחד ממשנהו) או אף מוסדות זהים. לא נעלם מהחכמים השייכים לזרם זה שאותו מר שמואל הוא שמסר את ההלכה שדינא דמלכותא דינא ושכל הנאמר בפרשת המלך - מלך מותר בו. כבר ראינו לעיל שהרמב״ם מניח זיקה חזקה כזו בין מלכות ישראל ומלכות האומות. בעקבותיו הלכו ראשונים רבים וחשובים[74], ומגמה זו אף התחזקה בקרב האחרונים.[75]

## תחולת דד״ד

ראינו לעיל שהרח״ה הדגיש את החשיבות שבקביעת תחולה רחבה לדד״ד. שיטתו המסמיכה את החלק השני של הכלל על מצות דינים של בני נח, וזאת כביטוי להכרת התורה במשפט הטבעי כפי שהוא מתבטא בחתירת אומות העולם לתיקון מדינותיהן, אינה תואמת הגבלת הכרת התורה בדין המלכות לקרקעות המלך או להנאתו. בדיוננו לעיל הצענו שאי אפשר להסיק מסקנות חד משמעיות מסוגיות הגמרא. ציינו גם שנראה שהרמב״ם עומד לצדו של הרח״ה בקביעת תחולתו של דד״ד בכל דבר שבממון, ויתכן כי יש לראות גם את הראב״ד והרשב״א כשותפים לדרכו. מולם עומדת שיטתו של ר׳ אליעזר ממיץ המגבילה את דד״ד לעניני קרקעות. אך על פי ש׳ שילה, מבין כל הראשונים, רק תלמידו של הרא״ם, הראבי״ה, אימץ באופן מפורש את השיטה המגבילה את דד״ד לעניני קרקעות. שילה קובע שעל אף שישנם כמה יוצאים חשובים מן הכלל, גם בקרב האחרונים הדעה הדומיננטית היא שאין להגביל את דד״ד לקרקעות.[76] אם כן, בהקשר הזה הרח״ה צועד בדרך המקובלת.

---

[73] ע׳ על כך שילה, שם, עמ׳ 79.

[74] ואלה הם: רבינו יצחק מבעלי התוספות (מובא בריטב״א, חידושים, ב״ב נה ע״א), ר׳ מאיר הכהן מסרקוסטה (מובא בשיטה מקובצת ב״ק צ״ז ע״ב), הרמב״ן (חידושיו ב״ב נ״ה ע״א, פיה״ת דברים יז טו), הרשב״א (שו״ת הרשב״א א תרלז, ב קלד, ג קט, ו רנד, המיוחסות כב), הריטב״א (חידושיו ב״ב נה ע״א), הר״ן (חידושיו ב״ב נה ע״א, דרשות הר״ן, דרוש י״א), המאירי (בית הבחירה ב״ב נה ע״א), ורשב״ץ (תשב״ץ חלק א׳, ס׳ קנח). וע׳ שילה, שם, עמ׳ 61-62, 64-68, 70-73, ו77-79. ע׳ גם רביצקי, מלכים.

[75] כגון: ר׳ יצחק ב״ר יוסף קארו (מובא בשו״ת אבקת רוכל, ס׳ מ״ז, לקראת הסוף), רדב״ז (על המשנה תורה, הל׳ מלכים, ד א), וע׳ בשילה, שם, עמ׳ 77-79, 104-108, לרשימת חכמים בעלי דעות דומות הכוללת את המהרי״ק, המבי״ט, ר׳ אברהם חיים רודריגס, החתם סופר, המהר״ץ חיות, הרב עובדיה הדאיה, ר׳ שלמה קלוגר ודיינים מדייני בתי הדין בישראל (בפסקיהם הנסמכים על דד״ד). יש לציין כי בעמ׳ 78 שילה מייחס לרח״ה את הקביעה שמלכי האומות נהנות מאותן הסמכויות של מלכי ישראל. אומנם, כפי שראינו, הרח״ה רואה במלכות מוסד כללי הקיים בישראל ובאומות, אך לא מצאתי קביעה כזו בדבריו.

נ׳ רקובר סבור שהקשרו המשפטי הטבעי של דד״ד הוא משפט המלך בישראל, הן לגבי מר שמואל עצמו והן לגבי המסורת ההלכתית שאחריו. רקובר אף מסיק מסקנה דומה מאד לזו של הרח״ה: ״...דינא דמלכותא מוכר במשפט העברי לא מכוחו של שלטון זה או אחר, - אלא – אם אפשר להתבטא כך – מכוח היותו כלל בין לאומי, המונח ביסודה של כל חברה וכל עם. כי, ׳מלך במשפט יעמיד ארץ׳ (משלי כט ד).״ רקובר, דד״ד, עמ׳ רנז.

[76] שילה, שם, עמ׳ 96-98.

המצב לגבי הגבלת דד״ד לעסקי המלך או להנאתו מורכב יותר. שילה מציין שבין הראשונים היו לא מעטים שסברו שדד״ד חל רק בדברים הקשורים עם אישיות המלך או צרכי המלכות, אך לא בדברים ״בין אדם לחברו״. אומנם, מושגים אלה עמומים הם, ויש מקום רחב לדון בזיקה שבין ״צרכי המלכות״ לבין ״בין אדם לחברו״. בהמשך, בהתיחס למקומו של ״תיקון המדינה״ בשיח אודות דד״ד, נדון בכך. אך עם זאת גם עצם הקביעה שאין דד״ד חל ״בין אדם לחברו״, תהיה אשר תהיה המשמעות המדויקת של קביעה זו, יש בה ניגוד לשיטת הרח״ה שבה ברור שמצות דינים של בני נח חלה בין אדם לחברו. בכל אופן, לדעת שילה, העמדה המקובלת ביותר בין הראשונים עדיין היתה שדד״ד חל בכל תחום הממון וגם בין אדם לחברו. לעומת זאת, בקרב האחרונים המצב התהפך, ומקובל על רוב האחרונים שאין דד״ד חל ״בין אדם לחברו״.[77] ככל הנראה, דבקות הרח״ה בשיטתו העמידה אותו בדעה שנהפכה למיעוט. ברם, אין מדובר בעמדה חריגה של ממש, שהרי בנוסף לראשונים, גם אחרונים כגון הרמ״א, מהרש״ל ואחרים פסקו שדד״ד חל בכל דבר שבממון.[78]

## <u>עיגון דד״ד במצות דינים של בני נח</u>

בדיוננו לעיל הצענו שפרשנות הרח״ה משקפת את פשוטם של דברי רש״י, ועל כן הרח״ה אכן מסתמך על שיטת רש״י. מבין הראשונים, רק שני חכמים איטלקים במאה הי״ג מאמצים את שיטת רש״י, והם ר׳ ישעיה דטראני (רי״ד) ור׳ יעקב בר׳ אבא מרי אנטולי. הרי״ד פשוט חוזר על דברי רש״י בתוספותיו לגיטין על אתר, ונראה שזו דעתו. ר׳ אנטולי מסמיך את דד״ד על מצות דינים של בני נח, ושיטתו בכלל דומה לרח״ה, כפי שראינו בחלק הקודם. בין האחרונים, נראה שהמהרי״ט[79] אימץ את שיטתו של רש״י, לפחות באופן חלקי: ״...וכיון דבני נח מצווים על הדיני[ן] להתנהג בנימוסיה[ם] דיניהם דין...״ אומנם קביעה קצרה זו באה כדרך אגב מסגרת דיון ארוך העוסק בשאלות שונות, וכן אין איזכור מפורש של רש״י או דד״ד, אך משתמע מהדברים שהמהרי״ט סבור שמצות דינים של בני נח מקנה סמכות משפטית לתקנות העוסקות בתחום ״הדינים״, ועמדה זו מזכירה את דבריו של רש״י.[80] כזכור, בחלק הקודם דנו באפשרות שהרמ״א והחתם סופר מסמיכים גם הם את דד״ד על מצות דינים.

אך הרוב המכריע של החכמים, ראשונים ואחרונים, כלל אינם מזכירים את שיטתו של רש״י. לא רק שאין להניח שמדובר בשתיקה מתוך הסכמה, יש סימנים שזרמים חשובים במסורת דחו את שיטתו של רש״י. ראשית, הסברו של רש״י שדד״ד נסמך על מצות דינים מוסב על דיון בגמרא בו מבררים אילו שטרות העולים בערכאות של גוים כשרים מצד ההלכה. כפי שראינו, חכמים חשובים סברו שהתירוץ המכשיר שטרות מסוימים משום דד״ד נדחה. בין חכמים אלה נמנים מרבית הגאונים, הרי״ף, הרמב״ם ור׳ יוסף קארו[81]. על פי חכמים אלה סברתו של רש״י שדד״ד נסמך על מצות דינים של בני נח מהווה פירוש להצעה שעלתה במהלך סוגית הגמרא

---

[77] שילה, שם, 147-131.
[78] שילה, שם, עמ׳ 143, וע׳ בדיוננו במקורות הרח״ה לעיל.
[79] ר׳ יוסף בן משה מטראני, ארץ ישראל - תורכיה, 1639–1568.
[80] שו״ת מהרי״ט חלק ב חו״מ סימן לח. וע׳ שילה, שם, עמ׳ 82, הע׳ 102.
[81] על הרי״ף ע׳ שילה, שם, עמ׳ 312; על הרמב״ם ע׳ הלכות מלוה כז:א, ומגיד משנה שם, ושילה, שם, עמ׳ 317 ואילך; על ר׳ י׳ קארו ע׳ בית יוסף חו״מ ס׳ ס״ח, ושילה, שם, עמ׳ 364 ואילך.

ונדחתה בסופו של דבר. אם כן, על אף שיתכן שיצדדו בעמדת רש״י לגבי מקורו המשפטי של דד״ד ללא קשר לסוגיה זו בגמרא, לאור העובדה ששיטת רש״י לא זכתה לאזכורים רבים בין החכמים, נראה שראו בה הצעה שנדחתה.

הסיבה השניה לכך שניתן להסיק שלפחות חלק מן החכמים דחו את שיטת רש״י היא פרשנות התוספות שניתנה לה. נראה שרוב החכמים שהתיחסו במפורש לקישור שקישר רש״י בין מצות דינים לבין דד״ד הלכו בעקבות התוספות והסיקו שלדעת רש״י עדות עכו״ם כשרה דאורייתא. יש לציין עם זאת, שהרח״ה, אבן האזל ואחרים שאימצו את שיטת רש״י לא הסיקו מדבריו עמדה מיוחדת לגבי עדות עכו״ם. כמו כן, הצענו שלעניות דעתנו אין הכרח להסיק עמדה כזו מדבריו של רש״י בגיטין ט׳ וי׳. אך לאור דברים אלה סביר להניח שדעה רווחת בין החכמים היתה שדברי רש״י אודות מצות דינים קובעים שעדות עכו״ם כשרה דאורייתא ושקביעה זו נדחתה להלכה.[82]

<u>אבן האזל ואחרונים אחרים</u>

שיטה תואמת לשיטתו של הרח״ה אפשר למצוא בספר <u>אבן האזל</u> מאת הרב איסר זלמן מלצר[83]. על פי שיטת בעל אבן האזל הרמב״ם שותף לשיטת רש״י לפיה דד״ד נסמך על מצות דינים של בני נח.[84] ר׳ מלצר, כמו הרח״ה, אינו סבור שהקשר בין מצות דינים לבין דד״ד פירושו קביעה שעדותם של עכו״ם פסולה דרבנן או דאורייתא. מהו אם כן פשר קישור זה? במהלך דבריו הרב מלצר מעלה את השאלה מדוע דד״ד חל במקרים של מכס, קנינים ואבידות ולא במקרים אחרים: ״וא״כ צריך לבאר למה דוקא בהנך מהני דינא דמלכותא?״ ותשובתו ״...דבני נח נצטוו על הדינים, וממילא[85] יכול המלך לעשות תקנות מועילות לתיקון המדינה...״ מכס, קנינים ואבדות הם דוגמאות של ״תקנות מועילות לתיקון המדינה״. בהמשך דבריו אנו לומדים יותר על תפישתו את תחולת הכלל דד״ד. הרמב״ם, שמסכים לשיטת רש״י לדעת ר׳ מלצר, פוסק ש״...עושין כפי משפט המלך שכל דיני המלך בממון על פיהם דנין״.[86]

---

[82] ע׳ בהערות 10 ו121 לעיל. לדיון רחב הנוגע לשאלה זו, ע׳ שילה, דד״ד, ״שטרות העולים ערכאות של גוים״ (פרק ו׳).

[83] ליטא - ארץ ישראל, 1953-1870.

[84] לדעתו, אם מכשירים שטרי מתנה ואם לאו, קביעת חז״ל ש״כל השטרות העולים בערכאות...כשרים״ היא מקרה של דד״ד. זאת מכיוון שגם הכשרת שטרי מכר משום ״לא מרעי נפשייהו״ הוא מקרה של דד״ד לדעת בעל אבן האזל. הוא מגיע למסקנה זו עקב הנחתו כי כל החכמים בכל הדורות שותפים לשיטת הש״ך לפיה אין אומרים דד״ד כאשר דין המלכות נוגד את דיני ישראל. מכאן שבכל מקרה של דד״ד צריך להיות גם הסבר מדוע דין המלכות המוכר על ידי החכמים אינו נוגד את דיני ישראל. במקרה שלנו, ״לא מרעי נפשייהו״ הוא ההסבר לכך שההכרה בשטרות העולים בערכאות אינה נוגדת את דיני ישראל. מכיוון שכך, ניתן להחיל עליהם את הכלל דד״ד. (על השאלה באיזה מקרים ראוי להחיל דד״ד נראה בהמשך). המחלוקת אודות שטרי מתנה, לשיטתו, נוגעת לשאלה אם אפשר לומר ״לא מרעי נפשייהו״ על שטרות אלה אם לאו. יש מי שאומרים ש״לא מרעי נפשייהו״ שייך רק לשטרי מכר, ומכיוון שכך אומרים דד״ד רק על שטרות כאלה. ויש מי שאומרים ש״לא מרעי נפשייהו״ שייך גם בשטרי מתנה, ומיכוון שכך אומרים דד״ד גם על שטרות כאלה. כך או כך, היסוד של דד״ד על פי שיטת רש״י, ואף הרמב״ם שמקבל את שיטת רש״י לדעת בעל אבן האזל, הוא מצות דינים של בני נח.

כאמור, הרב מלצר פירש את הרמב״ם כאילו אימץ הוא את שיטת רש״י. אך אי אפשר לקבל את דרכו המעמיקה והיצירתית של הרב מלצר כמשקפת את פשוטו של הרמב״ם. הרי, הרב מלצר נזקק לפרש את הרמב״ם על פי שיטת הש״ך לפיה אין אומרים דד״ד בניגוד לדין כלשהו מדיני ישראל, ושיטת הש״ך היא בלי ספק חידוש מאוחר (הש״ך חו״מ ס׳ ע״ג, ס״ק ל״ט. וע׳ שילה, דד״ד, עמ׳ 149, שקובע בבירור ששיטת הש״ך היא חידוש). הש״ך מתבסס בין היתר על הראב״ד (המקור נמצא בשו״ת הראב״ד קל״א), והרח״ה חולק וטוען שאין זו כוונת הראב״ד (מלכי ג׳, עמ׳ 55 ואילך). אין ספק לעניות דעתי שהרח״ה צודק. אך חכמים חשובים, ביניהם החתם סופר, אימצו את שיטת הש״ך, ובא״ת מניחים כי שיטת הש״ך מקבולת על כולי עלמא (כרך ז׳, ערך דד״ד, טור ש). נראה בהמשך שאימוץ שיטת הש״ך על ידי חכמים כגון החתם סופר ובעל אבן האזל תרם להתפתחותה של מגמה חדשה בהבנת הכלל דד״ד שתואמת במידה מסוימת את גישת הרח״ה.

[85] כתוב ״וממינא״ ונראה שצריך להיות ״ממילא״. יש עוד מקומות באבן האזל ש״נ״ ו״ל״ מתחלפות.

[86] הלכות זכיה ומתנה א:טו.

ר׳ מלצר מסיק מדברים אלה שעמדת המגיד משנה הקובע שהרמב״ם סבור שאומרים דד״ד רק בנוגע למה שיש בו תועלת למלך, ולא בדינים בין אדם לחברו, הוא תמוה. הוא אף מתפלא על הלחם משנה שהביא את דברי המ״מ בלי לחוש בטעות. מכאן שהתחום המצוין במילים ״תקנות מועילות לתיקון המדינה״ הוא דיני ״ממונא״. רושם זה מתחזק לאור דברים שכותב הרב מלצר בהמשך. כאשר הוא דן בדיני השבת אבדה על פי דד״ד הוא דוחה את השיטה המגבילה את דד״ד לקרקעות באומרו ״...הדברים אינם מובנים כלל, דאיזה נ״מ [נפקא מינא] יש בין מטלטלין לקרקע לומר דדינא דמלכותא דינא לא הוי דינא אלא בקרקע״. ובאמת, אם דד״ד חל בתחום הממון עקב מצות דינים של בני נח, לא מובנת החלוקה בין מטלטלים לבין קרקעות. חלוקה זו מבטאת תפישות של דד״ד המסמיכות כלל זה על כוחו האישי של המלך על קרקעות מלכותו.[87] בסמוך לדברים אלה, אומר הרב מלצר, ״ע״כ [על כן] הדבר פשוט דבהחזרת אבדה אחר יאוש...שייך בזה דינא דמלכותא דינא, והטעם בזה דתקנה כזו שתיקן המלך אינה נגד דיני התורה כיוון דמצד דין התורה נמי צריך להחזיר לפנים משוה״ד [משורת הדין] ולכן בזה מהני דין המלך והני בכלל בני נח מצווין על הדינים שהיו מחוייבים לתקן דינים קבועים...בחזרת אבדה לאחר יאוש כיון שהוא דין של יושר מהני דינו משום דיש בכחו לתקן תקנת מועילות...״ יוצא שהקישור בין מצות דינים לבין דד״ד מתחם באופן עקרוני את תחולתו של הכלל, ותחולה זו היא כל אשר שייך לדיני ממונות ואשר מקדם את תיקון המדינה, בין מקרקעין בין מטלטלין, לתועלת ולהסדרת היחסים בין אדם לחברו. זאת בתנאי שדין המלכות אינו נוגד את דיני התורה. ברם, בעל אבן האזל מציע פרשנות מורכבת למושג ״מנוגד לדיני ישראל״. הרי דין שהוא ראוי (כגון לפנים משורת הדין), ויש בו תועלת לתיקון המדינה אינו מנוגד לתורה לדעתו. אם כן, ניכר היטב שבעל אבן האזל סמך את ידו על שיטתו של רש״י, בדומה לרח״ה, ואף הסיק ממנו מסקנות דומות לאלו שהסיק הרח״ה.

בנוסף לבעל אבן האזל, היו בזמננו חכמים נוספים שאמצו את שיטת רש״י. הרב משה פינדלינג, בספרו <u>תחוקת העבודה</u>, החותר להתוות דרך למדינת ישראל המודרנית על פי התורה בתחום חוקי העבודה, מאמץ את שיטת אבן האזל לפיה דד״ד נסמך על מצות דינים.[88] גם ר׳ יעקב בצלאל זולטי[89], בדעת מיעוט של בית הדין הגבוה לערעורים, קבע כי דד״ד נסמך על מצות דינים של בני נח[90]. לדעת ר׳ שלמה הכהן שוודרון (המהרש״ם)[91], כל מי שסבור שדד״ד דאורייתא שותף לשיטתו של רש״י. המהרש״ם אומר שזו שיטתו של בעל האבני מילואים, הרב אריה ליב הכהן[92], על אף שהאחרון עצמו אינו מזכיר זאת.[93]

לסיכומו של דבר, שיטתו של רש״י על אף שאינה יתומה, בוודאי אינה רווחת. החכמים שאימצו אותה ככל הנראה עשו זאת לא מכובד המסורת אלא מתוך ענין מיוחד שהיה להם בשיטה זו. העמימות השוררת במסורת לגבי משמעותה של שיטתה רש״י אפשרה לחכמים אלה

---

87 על תפישות אלו ע׳ למעלה.

88 ע׳ שם, עמ׳ כב, וע׳ שילה, שם, עמ׳ 83, הערה 105.

89 פולין - ארץ ישראל, 1920-1982.

90 פסקי דין רבניים, חלק ה׳, עמ׳ רנ״ח (ערעור תשכ״ה/47). וע׳ שילה, שם, עמ׳ 83.

91 ר׳ שלמה הכהן שוודרון, גלציה, 1835-1911.

92 גלציה, 1745?-1813.

93 אלה דברי המרש״ם: ״וגם לשי׳ האב״מ סי׳ כ״ח סק״ב שם דס״ל דהוי מה״ת מ״מ י״ל דהיינו משום דב״נ מצוים על הדינים אבל בקנסות שאינם בכלל דינים לכ״ע ל״א בזה דדמ״ד״. וע׳ גם שילה, שם, עמ׳ 86. גם החת״ם סופר סבור שדד״ד הוא דאורייתא: שו״ת חתם סופר, יו״ד, סי׳ שי״ד.

ללכת בדרכם. יתרה מזאת, ביסוסו של רש״י לדד״ד אינו עומד בניגוד להצעות חלופיות שניתנו לביסוס הכלל. למשל, הסכמת התושבים, שמוצע כיסוד לדד״ד לעיתים קרובות, משתלבת יפה עם מצות דינים של בני נח. על כך נדון בהמשך.

במקרה של הרח״ה, השיקולים שהנחו אותו באימוץ שיטת רש״י הם ברורים. הנחת התורה שלפיה קיימת מצוה אוניברסלית החלה על כל באי עולם להנהיג קיבוץ מדיני מתוקן באמצעות חוק וסדר תואמת להפליא את תפישת המשפט הטבעי של הרח״ה. טבעי הוא שדד״ד, המהוה נקודת מפגש בין אומות העולם ועם ישראל בשדה תיקון המדינה, יהווה ביטוי ישיר של מצות דינים. על כן אימץ הרח״ה לו שיטה זו על אף שמדובר בדעת מיעוט.

<u>דד״ד ותיקון המדינה</u>

ראוי להזכיר היבט אחר של שיטת הרב מלצר. חכם זה מפרש את הזיקה בין דד״ד לבין מצות דינים על פי שיטת רש״י כך שהיא משתלבת באסכולה מאוחרת יחסית שמפרשת את הכלל דד״ד באופן שתואם באופן עמוק את שיטתו של הרח״ה. הרב מלצר סבור כדעת הש״ך שאין אומרים דד״ד כשמדובר בחוק מנוגד לדיני התורה. אך חוק או תקנה מאת המלכות אשר תואמים את הראוי ״לפנים משורת הדין״, על אף שהם נוגדים את הדין המפורש, אינם נתפשים כמנוגדים לתורה, ודד״ד חל בכגון זה. נראה שאין כוונתו רק למה שהוגדר באופן מפורש כ״לפנים משורת הדין״ במקורות, אלא בהגדרה רחבה של מה שנתפש בעיני החכמים כראוי. הגדרה רחבה זו עולה מכך שהרב מלצר מציע כינוים נוספים לחוקי המלכות שאינם מנוגדים לתורה אף על פי שהם מנוגדים להלכה המקובלת כגון ״ישר״, ״מועיל״ ו״טוב״.

הרב מלצר לא היה הראשון שהתנה את תחולתו של הכלל דד״ד בהיותו של חוק המלכות המדובר תורם לתיקון המדינה[94]. הרשב״א הוא ככל הנראה החכם הראשון שציין במפורש את תיקון המדינה כתכלית המעניקה לגיטימיות לדין המלכות.[95] הרמ״א, שפסק שדד״ד חל ״בכל דבר״, התנה זאת בהיות החוק המדובר לתקנת בני המדינה.[96] גם מהרש״ל הדגיש שדד״ד מכוון ל״קיום המדינה שלא תיהרס״.[97] בעקבות הרמ״א הלכו חכמים רבים בדורו ובזה שלאחריו.[98] מקור קרוב יותר לרב מלצר עצמו הוא החתם סופר. גם הוא פוסק כש״ך שאין דד״ד חל בניגוד לדין תורה, אך גם הוא קובע כי חוק מטעם המלך שבית הדין היה רואה לנכון לתקן כמוהו לאור תועלתו לתיקון המדינה, ולאור התאמתו לטוב וישר, אינו נחשב למנוגד לתורה על אף שהוא סותר את דיניה המפורשים של ההלכה.[99] היו חכמים בנוסף לרב מלצר שהלכו בדרך זו של החתם סופר.[100]

הרח״ה עמל על מנת להראות שדד״ד מהווה הכרה של התורה ברובד מדיני אוניברסלי המשותף בין האומות. והנה, באה אסכולה זו ומעמידה במרכז הדיון על דד״ד את שאלת התכלית של התיקון המדיני. מובן, שאם דד״ד היה בעיקרו של דבר ענין של בעלות פרטית על קרקעות,

---

[94] על אסכולה זו ע׳ שילה, שם, עמ׳ 147 ואילך.
[95] רשב״א, שו״ת המיוחסות, ס׳ כב.
[96] חו״מ, ס׳ שס״ט, ס״ק י״א.
[97] ים של שלמה, גיטין, פ״א, ס׳ כב.
[98] ע׳ שילה, שם, עמ׳ 149.
[99] שו״ת חתם סופר, ח״ב, חו״מ, ס׳ מ״ד; וע׳ בדברי החתם סופר המצוטטים על ידי שילה, שם, עמ׳ 152, משו״ת חתם סופר, נספח לחלק ז, ס׳ רל״ב.
[100] כגון הרב מאיר אריק, הרב יצחק הרצוג, הרב י׳ א׳ הענקין, ועוד. ע׳ שילה, שם, 157-150.

כגון בשיטת ר' אליעזר ממיץ, דגש זה על תיקון המדינה לא היה מובן. אך ההדגשה של תיקון המדינה בהקשר של דד"ד מרחיקת לכת יותר מאשר דחיית שיטת המצמצמים את דד"ד לאישיות המלך. אסכולה זו יוצרת זיקה משמעותית בין שיקולי החקיקה ותכליתה שאותם שוקלים נושאי סמכות התורה - החכמים ומנהיגי הקהל, לבין אותם שיקולים ותכליות של שליטי אומות העולם. מן הראוי שאלה יתאימו לאלה, וכאשר הם אכן תואמים דיני הנכרים חלים גם על ישראל, וזאת כמובן במסגרת מגבלות הכלל דד"ד כפי שהם מובנים על ידי החכמים לשיטותיהם. יוצא שאסכולה זו משלבת את דד"ד באופן עמוק ביותר במרחב המדיני התורני כפי שהצגנו אותו לעיל.

## **סיכום**

פרשנות הרח"ה לדד"ד מלמדת אודות המתודה הנקוטה בידו בעיצוב המסורת היהודית המדינית על פי שיטתו. כאמור, העקרונות הכלליים של השיטה, בדבר קיום המשפט הטבעי, מונחים מחוץ לדיון על דד"ד הלא הם נלמדו משיטות הרמב"ם, הרמב"ן ואחרים וכפי שראינו בפרק הקודם. משימת הרח"ה בדיון על דד"ד מוגבל לחומר ההלכתי. בהקשר הזה, הרח"ה אינו חורג מן המוסכמות העיקריות של המסורת. כל פסיקותיו וקביעותיו נסמכות על מקורות קדומים ומוסמכים. אך יש הפרש מסוים בין פסיקות בעלות השלכות מעשיות לבין קביעות בעלות משמעות עיונית בלבד. באשר לפסיקות, הרח"ה דבק בעמדות מסורתיות לחלוטין. עמדתו לפיה דד"ד חל בכל תחום הממון ויכול לגבור על דיני הלכה בתנאי שלא מדובר בביטול מצוות או עיקרים הלכתיים הן מקובלות למדי, כפי שראינו. גם נכונותו ליצור זיקה בין דד"ד לבין המלכות בישראל עד כי השלכות היבטים משפטיים מאחד למשנהו הוא מקובל.

אך בתחום אחד הרח"ה נוקט בעמדת מיעוט מובהקת: אימוץ שיטת רש"י. מדובר במהלך עיוני בעיקרו. אומנם, היה מי שייחס לרש"י מסקנה חריגה לדינא, והיא שעדות עכו"ם כשרה דאורייתא, אך הרח"ה אינו מייחס לרש"י מסקנה כזו. הרח"ה מסיק מביסוס דד"ד על שיטת רש"י שהכלל חל בכל תחום הממון. אך עמדה זו מקובלת בלי קשר לשיטת רש"י. יוצא שאימוץ שיטת רש"י נועדה בראש ובראשונה להעמיד את דד"ד באור מסוים שיתאים לתפקיד לשיטתו הכוללת גם אם אין השלכות הלכתיות מעשיות לקביעתו זו.

# פרק ד': מצות שופטים בישראל

## שיטת הרח"ה

### קידוש המרחב המדיני והיחוד האלוקי בישראל

בחלק זה נבקש להבהיר את שיטת הרח"ה לפיה האוטונומיה הליברלית שמאפיינת את המרחב המדיני, וחוזרת ומאירה באור חדש את שאר מקורות האוטונומיה שדובר בהם, היא קדושה ממש כשאר מקצועות התורה. זה המהלך אותו הצענו לכנות "קידוש המרחב המדיני" שהוא למעשה קידוש האוטונומיה במובנה הליברלי בשדה יצירה תורני. אין הכוונה שתחום זה אינו נתפש כבעל משמעות דתית במסורת הרחבה, אלא שיחודו של הרח"ה בהדגשה הן של האוטונומיה המובהקת המצויה במרחב זה והן של החשיבות הדתית הכבירה שלו. ראשית דרכו של קידוש המרחב המדיני היא בהערכה חיובית של כוח הסברא הניכר בדיני ממונות. הרח"ה מחשיב את העיסוק האינטנסיבי של המסורת המשנאית והתלמודית בדיני נזיקין, בו ממעטים לצטט פסוקים ומרבים לדרוש את ההגיון, כהוכחה ניצחת לכוח החיים החיוני של המסורת בכלל[1]. כמו כן, הוא רואה בדיני ממונות עיסוק שמפתח את כוח שכלו ושיקול דעתו המוסרי של האדם, ועל כן ממליץ להורים לחנך את ילדיהם לעסוק בו[2].

אך הערכתו החיובית של הרח"ה כלפי היצירה האוטונומית של שלומי אמוני ישראל חורגת מתחומי הממון המובהקים וחלה גם על תחום הממון המורחב שתואר לעיל. על פי חזון הרח"ה ,במדינת ישראל המודרנית הנהגת העם תהנה מחופש מרחיק לכת לעצב את פני החברה באמצעות כוחה לקבוע מהן הנורמות המחייבות וכיצד יידונו, יורשעו וייענשו מי שמפר אותן. זאת, כמובן, בנוסף לסמכויות הרחבות אשר נידונו בפרק ב' בכל הקשור לעיצוב פניה של המדינה היהודית בתחומי הכלכלה, התרבות, המשפט וכו'. סמכות זו תבוא במקום מערכת עונשי הממון (קנסות), הגוף והנפש, וההליכים המשפטיים הכרוכים בהם, המפורטים בתורה. הרח"ה מבהיר עמדתו זו תוך דיון בחידוש הסמיכה:

> אומנם ראוי לדעת כי דרישת הזמן עתה אל השבת הסמיכה איננה מפני כל הענינים הנזכרים במשנה ראשונה דסנהדרין [ולא ייענשו אזרחי המדינה בעונשי התורה אלא רק]...בעונשי חוקי המדינה במה שקלקל וחטא להחברה, ועונשים האלה המה לפי הסכמת הציבור בכל דבר כפי הקנסטיטושין אשר יסכימו עליו אשר יכולים להסיע על קצתן...
> גם אין מטרת השתדלתינו להשבת הסמיכה למען ידונו דיני קנסות, כי הלואי שנוכל לעמוד את הדת והדין על תילם להיות כל הסכסוכים בין אדם לחברו נדונים על פי יסודי חושן המשפט רק בדיני ממונות ולא בקנסות, ואם תהיה הסכמת רוב ישראל שנחוץ לנו גם היום לדון דיני קנסות באופן הכתוב בתורה או באיזו אופן אחר לפי תוצאות הזמן, לא צריכים סמיכה כלל, כי יש לגזרת הציבור כוח לזה כאמרם רשאים בני העיר להסיע על קצתן (ב"ב ד"ח ע"ב)...[3]

הרח"ה מצפה שמערכות המשפט בישראל יפעלו על פי שיקולים רציונליים של שמירת סדר משפטי-מדיני תקין. הוא אף מבהיר שדיני נפשות שייכים לתקופות בהן התרבות היתה פחות מפותחת, ובכל אופן הם ענין דתי ולא מדיני[4]. עניננו עכשיו הוא בעצם הקביעה שיש אוטונומיה לציבור לקבוע דברים אלה. בולט לעין שהן לגבי דיני נפשות והן לגבי קנסות, מזכיר הרח"ה את

---

[1] הרח"ה, מושגי, עמ' 145 ואילך.
[2] הרח"ה, תורת, עמ' 168 ואילך.
[3] הרח"ה, מלכי ב', עמ' 2-4.
[4] על כך ע' חלק ג'.

הכלל התלמודי "רשאין בני העיר להסיע על קיצתן" שהיווה אחד ממקורותיו המשפטיים בנושא סמכות הקהל. הרח"ה יכול לשמר במדינת ישראל העתידה לבוא את האוטונומיה המאפיינת את החקיקה בנושאים אלה של הקהילות היהודיות בגלות מכיוון שחזונו באשר לסדרי השלטון במדינת ישראל העתידה לקום מתבסס בראש ובראשונה על משטר הקהל.[5]

יש בעמדה זו של הרח"ה משום שמרנות וחדשנות בבת אחת. הרעיון שבמדינת ישראל החדשה יהיה מה שהיה מבחינה הלכתית הוא רעיון שמרני ומשותף גם לחוגים דתיים אנטי ציוניים. גם רבנים בעלי מגמה דומה לזו של הרח"ה, כגון הרב עוזיאל, חזו את השלטון בישראל על פי דגם הקהל וגם הרב עוזיאל לא חתר לחידוש עונשי התורה המוזכרים. אך יחד עם זאת, הרב עוזיאל התנגד לחידוש הסמיכה. עמדתו היא שעל אף השיבה לציון אין אנו בשלב כה מתקדם של גאולה שנוכל לחדש את הסמיכה ממש, ויש להסתפק בהקמת שלטון יהודי דוגמת זה שהיה לנו בגלות[6]. ההיבט החדשני של הרח"ה, לעומת הרב עוזיאל, הוא שעל אף ההסכמה השוררת ביניהם שהשלטון החדש יוקם על דגם הקהל הישן, הרח"ה חותר בכל זאת לחדש את הסמיכה, ובכך הוא תופש את אותו הסדר המדיני הישן כ'גבוה' יותר ב'סולם' הגאולה מאשר הרב עוזיאל. במילים אחרות, הרח"ה מקדש את שלטון הקהל כשלטון יהודי כמעט אידיאלי על אף עליתו והתפתחותו במצב של גלות וחורבן.

אך אם הלכה למעשה שלטון הקהל ימשיך במדינת ישראל המתחדשת, בשביל מה לחדש את הסמיכה? שאלה זו מתעצמת לאור דחיית הרח"ה את עמדתו של ר' יעקב בי רב לפיה יש לחדש את הסמיכה על מנת לאפשר הלקאת חייבי כרת לכפר על עוונם. הרח"ה מסביר שהנהגת מלקות מרצון הוא רעיון רחוק מן העם כיום, ושבכל מקרה אין צורך במלקות, שהרי התשובה מכפרת.[7] ומדוע אם כן לחדש את הסמיכה?

> אומנם דרישת הסמיכה ונחיצותה היא אותה הנחיצה שהיה לנו בה בימי משה ויהושע אשר היתה לתשובה על שאלת משה רבינו ע"ה יפקוד אל אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם ואשר יוציאם ואשר יביאם ולא תהי עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה (במדבר כ"ז ט"ז י"ז) רועים נחוצים לנו אשר יצאו לפנינו ואשר יבאו לפנינו אשר יוציאנו ואשר יביאנו למען להיות רוח **ה' עליהם**...אמונה היא זאת כי רק על רועים מוסמכים נאמר והבאתי אתכם ציון ונתתי לכם רעים ורעו אתכם דעה והשכל (ירמי' ג' י"ד ט"ו), **בדעה והשכל ישתדלו לחזק את דת ישראל ואת לאומית ישראל יחד ואשר הדת לא יצור את החיים והחיים לא יצורו את הדת**...שב"ד של שבעים ואחד ודאי איננו רק בזמן שביהמ"ק קיים, אבל הסמיכה תוכל לשוב כמו שתוכל [שיכלה?] להתקיים אחר החורבן, וב"ד גדול של מוסמכים אם שלא יכול להיות לו הכח בלא ביהמ"ק לכל הדברים המוזכרים במשנה [דיני נפשות וכו'], אבל אלקים נצב בעדתם לפשר סכסוכי העדות...ובזה יהיה בראשונה שופטינו כבראשונה ואליהו לב"ד הגדול הלזה קאתי...[8]

חידוש הסמיכה מבטא עליית דרגה של קרבת אלוקים בישראל. מנהיגים מוסמכים נהנים מהשראת רוח ה' אשר מחוננת אותם בדעה ובהשכל. יש לשים לב לתפקידים שסמוכין אלה יקחו על עצמם. דעת ושכל אלה נחוצים "לחזק את דת ישראל". ביטוי זה משמש לעיתים קרובות כציון של התכליות הרחבות המאפיינות את המרחב המדיני, אליהן חותרים תוך כדי הפרה של דיני התורה הפוזיטיביים.[9] גם ההתאמה בין "הדת" לבין "החיים" מבטאת במשנת הרח"ה, ובכתיבה של תקופתו בכלל, את המאמץ היצירתי לתאם בין המסורת הנתונה לבין החיים הדינמיים, אם

---

[5] על כך ע' פרק ה'.

[6] על כך ע' שם.

[7] שם.

[8] שם, עמ' 5-6. הדגשים שלי.

[9] ע' למשל רמב"ם, הל' סנהדרין, פרק כ"ד.

באמצעות הפרשנות ואם באמצעות המרחב המדיני. גם התפקיד בפישור סכסוכים המצוין בסוף הקטע (אותו הרח״ה חוזר ומנסח באופנים שונים) עיקרו שיקול הדעת ולא יישום דיני התורה הפוזיטיביים. הוי אומר, עיקר ענין הרוח ממרום ששורה על שופטי עם סגולה עקב קירבת האלוקים מתיחס דווקא למרכיב האוטונומי של חיי התורה. נוכחות ה׳ מורגשת בראש ובראשונה בדעת ובשכל שמאפיינים את המרחב המדיני.

בהקשר זה יש לחזור ולהדגיש שמושגים כגון דעת ושכל במשנת הרח״ה, כמו המשפט הטבעי בכלל, אינם אוניברסליים ונטראליים אלא מתקיימים בהקשר תרבותי פרטיקולרי. רוח ה׳ אינה שורה בכל מקרה של הפעלת שיקול דעת אוטונומי למען התיקון המדיני, אלא דווקא בהקשר היהודי התורני היחודי. קרבת אלוקים היא היבט של היחודיות של עם הסגולה. אך עם זאת, הרח״ה יחזור וידגיש שהיחוד של עם ישראל אינו עומד בניגוד ליסודות האוניברסליים של המשפט הטבעי, אלא מהווה יישום מיוחד שלהם. הדגשים פרטיקולריסטיים ואוניברסליסטיים אלה, וכן המשמעות הדתית-תורנית של המרחב המדיני האוטונומי, עולים מעיון מעמיק יותר ביסודות תיאולוגיים שונים במשנת הרח״ה אליהם נפנה עתה.

חידוש הסמיכה והשראת רוח ה׳ משתלבים במשנתו הכללית של הרח״ה בנוגע למשמעות ״השכינה״ והזיקה בינה לבין הציבוריות היהודית. מושג ״השכינה״ מציין את האופן המיוחד בו ה׳ מתגלה בחיי עם ישראל על פי תורת ישראל בארץ ישראל:

> אומנם עיקר שם זה [השכינה] הוא שם לענין התגלות המחויב המציאות בכנסת ישראל לאמר בהמושג הלאומי...הוא נשמת העם...
>
> המושג הלאומי הזה[10] מתחיל מראשית חיי משפחה איש ואשה ומתרחב ומתגלה יותר ויותר בבית אב ושבט ועם וגומרת עם האנושית בכלל, כי טועים מאד התועים אחרי אנכיות לאומיות כאשר טועה איש האנכי... הלאומית האמתית היא השתלמות העם לעבוד עבור האנושית בכלל...ובזה טועים עמים רבים המחליפים לאומיות באנכיות...[11]

כאן מתגלה כיצד היחוד הישראלי משתלב באנושיות כולה. נרחיב את הדיבור קודם על הצד הפרטיקולריסטי, ואחר כך על הצד האוניברסליסטי.

שמות נרדפים ל״השראת השכינה״ הם דבקות ״היחוד האלקי״ בעם, וקיומה של ״כנסת ישראל״.[12] היחוד האלקי, אותו מזהה הרח״ה עם ״הענין האלקי״ של ריה״ל[13], מופיע רק כאשר ישראל מתקהל כציבור על פי התורה בארץ ישראל:

> ...אם שאלקי עולם ה׳ אבל הוא מיוחד ביחוד פרטי לעם הנבחר לו...שאם שאלקי עולם ה׳ בכלל, אבל כל העמים הולכים איש בשם אלהיו והדר בחו״ל דומה כמו מי שהולך בשם אלוהי נמוסם ולאמיותם...[14]
>
> אמנם ״היחוד האלקי״ בשלמות הוא באמת רק לעם שלם לאמר אלקי ישראל, אבל ליחידים הוא רק לאחדים שנתברכו להיות כמו עם, כמו אברהם...
>
> אבל כשאין ישראל [בארץ ישראל] ח״ו על מי ישרה יחוד אלוקותו על עצים ואבני ארץ ישראל [?!]...ומי שאיננו מקבל יחוד אלקותו בשלמות אין השכינה שורה עליו בשלמות והוי כאלו הוא גורם לשכינה שתסתלק מישראל ח״ו, וידענו מזה כי ״יחוד אלקותו עלינו״ הוא הוא מה שקראו החכמים בשם ״השראת השכינה״״ וכן תנו רבנן שם ובנוחה יאמר שובה ה׳ רבבות אלפי ישראל מלמד שאין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל...[15]

---

[10] כלומר, של כל מושג לאומי, ולאו דווקא של ישראל.

[11] הרח״ה, מושגי, עמ׳ 99.

[12] ״״להיות לך לאלקים״ שהוא יחוד אלקותו עלינו אשר נקרא לחכמים בשם ״שכינה״ ובשם ״כנסת ישראל״ וכדומה מלשונות המסתורין אשר בעניינים אלה בספרות האגדה והקבלה...״ הרח״ה, אלה א׳, עמ׳ 83.

[13] שם, עמ׳ 186.

[14] שם, עמ׳ 82.

[15] שם, עמ׳ 83.

כי לאומיות ישראל וכל התקשרותה לעם ולארץ מן הנותן נשמה לעם עליה ורוח ללאומיות ישראל הכל בנוי על יסוד "השראת השכינה" השראה זו אשר החלה באברהם והלך... עד נכון היום בבית המקדש בירושלים הבנויה ששם עלו שבטים שבטי יה להודות לשם ה', וכאשר גרמו עונותינו ונפלה מדריגת לאומיותנו וגלינו מארצנו עשר גליות גלתה גם שכינה, ומהגלות האחרון עתידה להעלות ותשוב שכינתו כבראשונה... !"[16]

האופן היחודי בו ה' מתגלה בישראל מכונה "אלקי ישראל" לעומת ה' כ"אלקי עולם". אלקי ישראל מופיע בתור היחוד האלקי או השראת השכינה רק כאשר המרכיבים העיקריים של "נשמת העם" או "מושג לאומיות ישראל" מתקיימים בשלמותם. מרכיבים אלה הם "ארץ ישראל לעם ישראל...על פי תורת ישראל בעזרת אלוקי ישראל"[17]. הרח"ה מדגיש שוב ושוב שאין היחוד האלקי דבק בישראל אלא לאחר הכניסה לארץ. קיום המצוות, אפילו קריאת שמע, אינו שלם בחו"ל.[18] במקום אחד הרח"ה מבהיר כי השכינה שורה על התקהלות הציבוריות היהודית אפילו כאשר היא למטרה רעה.[19] הרח"ה גם מדגיש בקטעים השונים המצוטטים לעיל את היות היחוד האלקי ענין פנים ישראלי, אפילו משפחתי, שעבר מאברהם אבינו לזרעו אחריו.

אך אין כמובן ניגוד בין אלקי ישראל לבין אלקי עולם. לאומיות ישראל מכוונת לטובת כלל האנושות, כפי שהרח"ה הבהיר בקטע המצוטט לעיל. בנוסף, היחוד האלקי מתאפיין על ידי הרח"ה במקומות שונים באופנים שאינם בהכרח יחודיים לישראל: כפי שנראה מיד, לעיתים הרח"ה מציג את היחוד האלקי כענין של התמסרות מלאה לחיים מוסריים. במקום אחר היחוד האלקי מתקשר בעיקרו לתפישה שלמה של האלוקות, שאותה הרח"ה מציג במונחים של אמת ושקר ולא במונחים של יחוד תרבותי של עם זה או אחר[20].

דברי הרח"ה הבאים שופכים אור נוסף על היחוד האלקי בשיטתו:

אין מכירים את אלקים רק במדותיו [המוסריות], ואין מדות מוסריות אמתיות בלתי הכרת אלקים, ולחזק המדות המוסריות בנפש נחוצים מעשה ודת, והדת והמעשה הנכונה נודעים רק ע"י התגלות אלקים נותן נשמה לעם ובחר אותו לסגולתו להיות לו לאלקים והמה יהיו לו לעם, והעם הנבחר נבחר בזכות אבותיו אשר צוו את בניהם לעשות צדקה ומשפט...
ואם שאיכות התגלות הזאת נעלם מאתנו מעת שפסקה הנבואה מישראל...בכל זאת יכולים ליתן הסברה לזה להיות לנו מושג מה בענין זה אשר אני קורא אותו "יחוד אלקי", ע"י הבנת המציאות החדשה בקולו של "רדיא" ההולך מסוף העולם ועד סופו, ההמצאה הזאת מראה לנו שכל תנועה המשמיעה את קולה מרעישה את האויר ואת העטער מסוף עולם ועד סופו, אבל לא נשמעת רק למי שיש לו המכונה אשר בכחה ליחד את הקול הכללי להשמיע אותו ביחוד להאוזן הנטוי על המכונה, אם שהקול הוא בכל העולם אבל לא נשמע להפרט אם לא יודע ליחד אותו ביחוד מיוחד אליו ובמכונה טובה הראויה לזה...וכהרוחני שבגשמית כן הרוחנית שברוחנית נשמתא דנשמתא דכל הנשמה, כבודו יתברך מלא עולם סובב הכל וממלא כל וכל בו...לית אתר פנוי מניה[21]...
אמנם התכונה הנפלאה ליחס את האלקות אלינו היא שמירת צדקה ומשפט מוסר ותורת ודת אלקי...

---

[16] שם, עמ' 83-84.
[17] מובא בהמשך.
[18] הרח"ה, שם, עמ' 81.
[19] הרח"ה, שם, עמ' 73-75.
[20] שם.
[21] אך הרח"ה מנגיד תפישה זו ל"...הפאנטיאיזמוס של שיטת שפינוזי, כי שטות כאלו מביאים להתכונות הרעות המכלות כל...כי גם המשיגים הגשמים וכל משיגי אפשרי המציאות יחסו גם לאלוהיהם, אבל שטתנו היא שיטת מחויב המציאות המתגלה לנו ע"י אפשרי המציאות המתחלפות בלי תכלית, דמו אותך ולא כפי ישך וישווך לפי מעשיך..." שם.

אלקי עולם משדר בתדרים רבים[22]. היחוד האלוקי או 'אלקי ישראל' הוא שדר המשודר בתדר אחד ויחודי שנקלט ומושמע על ידי מכשיר רדיו שמכוון אליו. מכשיר הרדיו הוא "שמירת צדקה ומשפט מוסר ותורת ודת אלקי", כלומר, קיום התורה במובנה הרחב, שניתנה "ע"י התגלות אלקים נותן נשמה לעם ובחר אותו לסגולתו". כבר ראינו לעיל שאין קיום מלא לתורה אלא בחיי קהל יהודי בארץ ישראל. דימוי זה מיטיב לבטא את היחס בין הפרטיקולרי לבין האוניברסלי במשנת הרח"ה. היחוד של עם ישראל, על אף הצד הפלאי התגלותי שבו, משקף מקרה של תופעה טבעית וכללית: גלי הקול המהדהדים באויר העולם. על אף שנשמע כאילו הרח"ה סבור שהקליטה בישראל היא הטובה ביותר, שהרי רק לנו ה' מגלה בדיוק את המעשה והדת המתאימים למימוש מלא של הכרתו ית', יש להניח על רקע כלל משנת הרח"ה שגם שאר העמים קולטים שדרים במכשירי הרדיו שלהם, כל אחד על פי "נימוסם ולאומיותם", ושגם אלה הם טובים וחשובים.

הרח"ה ממשיך ומפתח את משל הרדיו, אך הדימוי משתנה במקצת. כאן הרח"ה אינו מבקש להבהיר את היחוד של ישראל בין האומות אלא להבחין בין האופנים השונים בהם ה' מתגלה אל בני אדם בכלל.

> גם בענין השמות [של ה'] יש ליתן הסברה מן מכונת קולו של רדיא, אפי' למי אשר לא שלח ידו ולקח מעץ חיים של חכמת הקבלה בענין העשר ספירות וארבע עולמות אבי"ע[23], לכל מכונה של רדיא יש מפתחות וציונים שונים, ליחד את הקולות מן המרחקים השונים או מן המקומות השונים...
> והכרת אלקים היא רק במדותיו הטובות, וההדבקה במדותיו היא מכונת הרדיא "להיחוד האלקי" אשר בארנו, שמותיו של הקב"ה המה שמות לטוב מדותיו...אשר בנפש העולם אשר מיחסים אותם להקב"ה, והמדות אשר בנפש העולם יש בהם מדריגות שונות לפי תעלותם להעולם והדבק בהם, לאיזה חלק אשר נפשו קשורה מתקשרת בשמו של הקב"ה, אשר במדה הלז, ופותח על ידו את האור האלקי להיות מיוחד אליו על פי מדתו, ובחוכמה השכיל הגאון המקובל האלקי ר' יוסף גיקטליה זצ"ל אשר קרא את ספרו על שמותיו של הקב"ה לפי דרכו בהספירות בשם "שערי אורה", כי השמות המה שערים לאור אלקי אשר נפתח ומאיר להדבק במדות שם ושם, והמה מפתחות וציוני הרדיא האלקית לפתוח על ידיהם את "היחוד האלקי".[24]

הרח"ה מבאר את תפישתו זו על ידי מושגים קבליים. יש להקדים ולומר כי הרח"ה מבין את המושג "ספירות" כקטגוריות שמאפיינות את ההוויה כפי שהיא נתפשת בתודעתו של האדם: "...המציאות בכלל לפי שהוא מושג בנפש הוא נכלל בעשרה חלקים כללים והמה אשר קראו המקובלים בשם ספירות או מידות..."[25] לאור עמדתו המפורשת כי המקובלים חידשו מעצמם את עיקרי תורתם[26], סביר כי הרח"ה רואה בקטגוריות אלו פרי של התבוננות פנימית ולא של התגלות אלוקית מיוחדת. הספירות הן, אם כן למעשה קטגוריות מארגנות שהאדם נזקק להן על מנת

---

[22] אומנם בקטע הזה הרח"ה אינו מדבר על התדרים השונים אלא רק על הצורך "לייחד אותו [את השידור] ביחוד מיוחד אליו". אך בקטע שיצוטט למטה הרח"ה מסביר שבכל מכשיר רדיו יש "מפתחות וציונים שונים, **ליחד** את הקולות מן המרחקים השונים או מן המקומות השונים..." נדמה לי שכוונתו לתדרים השונים ועל כן אני מפרש את הקטע הזה על פי הקטע ההוא לאור היותם פיתוחים שונים של אותה המטפורה המופיעים יחדיו.

[23] מכאן וממקורות נוספים רבים יש להתפלא על קביעתו של שביד שעל אף שהירשנזון הצעיר נמשך לקבלה, הירשנזון המבוגר ראה בה סתירה לעקרי שיטתו (שביד, דימוקרטיה, עמ' 147-146). אומנם, במושגי, פרק מ ומא, הרח"ה מתבטא באופן ביקורתי מאד כלפי הקבלה. אך יש לשים לב שבמהלך דבריו הקבליים-למחצה כאן הוא מפנה לפרקים המוזכרים שם. כנראה שבעיני הרח"ה אין סתירה בין הערכת הקבלה מצד אחד לבין הטלת ביקורת עליה מצד שני.

[24] הרח"ה, אלה א', עמ' 132-128.

[25] שם. הרח"ה מחלק את "אפשרי המציאות", שהם העולם המוכר לנו, לשתי קטגוריות. אחת היא התחום "מה", שכולל דברים בעלי שטח. השניה היא "בלימה", דברים שאינם בעלי שטח, אותם הרח"ה מכנה גם "מושגים". הרח"ה, מושגי, עמ' 97, וכן פרק ל"ט.

[26] הרח"ה, מושגי, פרק מ'.

לנתח את חייו הפנימיים. עם זאת, הספירות משקפות גם את המציאות החיצונית, שהרי תכני נפשו של האדם הם חלק מן ההויה ועל כן החוקיות המאפיינת אותם חייבת לאפיין, לפחות באופן עקיף וחלקי, את החוקיות המאפיינת את השלם אשר בו הם משתלבים[27].

מכאן מובנת ההקבלה שעורך הרח"ה בין "מפתחות וציוני הרדיא" לבין הספירות שהן גם שמות ה' ומידותיו הטובות. הספירות וידיעתן באמצעות שמות ה' מקבילות למפתחות וציונים על הרדיו בכך שאלה וגם אלה מאפשרים לאדם לכוון את עצמו אל יעדו המסוים - כאן בשדרי הרדיו וכאן במידות ה' המתגלות בהוויה כולה. בקטע זה, בו הרח"ה מפרש למעשה את שערי אורה[28] ואינו מתמקד, כאמור, ביחוד של ישראל, מכשיר הרדיו הוא דבקות במידות ה' המוסריות באופן כללי ללא איזכור של "דת אלקית" מיוחדת שהתגלתה לישראל. אולי הרח"ה סבור שגם לעמים אחרים יש גישה למידות ה' באמצעות הספירות, כל אחד במכשיר הרדיו שלו. או שמא בדימוי זה מכשיר הרדיו כולו הוא יחודי לישראל, והתדרים השונים שהם הספירות או מידות ה', מהווים היבטים שונים של חיי התורה. כך או כך, בסוף הקטע הרח"ה שוב ממשיל את היחוד האלקי לתדר או קבוצה של תדרים שנקלטים באמצעות הרדיו על ידי מי שמצוי בידיו מכשיר מתאים ואשר יודע להפעיל את המפתחות על פי הציונים. אדם כזה משכיל להאזין למסריו של אלקי עולם שמלוא כל הארץ קולו אך תוך כדי כך מבחין במיוחד בדברים המכוונים אליו באופן יחודי.

כאמור, הכניסה לארץ היא תנאי מקדים לדבקות היחוד האלקי בישראל. אך הכניסה לארץ והיחוד האלקי באים מצדדים שונים: הכניסה לארץ היא פעולה מצד עם ישראל המסמלת את קבלתו את עול מלכות שמיים עליהם, ואילו היחוד האלקי הוא פעולה מצד ה':

> ...[יש לחלק] בין קבלת עול מלכות שמים ליחוד אלקותו עלינו והם באמת שנים אחד מצדנו ואחד מצדו ית"ש, והמה שתי חטיבות כדאיתא בברכות ד"ו ע"א את ה' האמרת היום וה' האמירך היום, אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנא' שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנא' ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ.[29]

בדברים אלה הרח"ה מפנה אותנו אל אחד המדרשים הנועזים ביותר בספרות חז"ל. לא נעסוק בפירושו של המדרש אלא לצורכנו כאן. ברור שנערכת כאן הקבלה בין ישראל והקב"ה. ישראל מייחדים את ה' לחטיבה אחת באמצעות קריאת שמע המצהירה על אמונתנו בהיותו אחד, וה' מצדו מאחד אותנו כגוי אחד בארץ. המדרש גם קובע שכפי שישראל מניחים תפילין שבהם כתוב "שמע ישראל", כך הקדוש ברוך מניח תפילין שבהן כתוב "מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ": הקב"ה משתבח בשבחיהם של ישראל. כמובן שדימוי זה מעצים את ההקבלה בין ישראל לבין ה'. הרח"ה רואה במדרש זה ביטוי לתפישתו בדבר היחוד האלקי. האומה הישראלית המחודשת מרכיבה מכשיר "רדיא אלוקי" באמצעות שמירת התורה בארץ ישראל ("קבלת עול מלכות שמיים"), וה' מצדו מייחד התגלות יחודית אלינו כאלקי ישראל ("יחוד אלקותו אלינו").

בדבריו אודות השראת השכינה והיחוד האלקי הרח"ה מציג את ישראל כעם החי על פי התורה בארץ ישראל לא רק כקהילה של נאמנים למצוות הבורא אלא כישות מיוחדת, כיחידה יחודית או סגולית בהוויה. קדושתה של ממלכת כהנים וגוי קדוש אינה מוגבלת למעשים

---

[27] אולי מחשבה כזו עומדת מאחורי דברי הרח"ה לעיל "וכהרוחני שבגשמית כן הרוחנית שברוחנית" בו הוא מפרש את ההקבלה בין גלי הרדיו לבין נוכחות ה' בעולם העומדת מאחורי המשלים הנידונים.
[28] נדמה שהוא מגיב לרוח הכללית של הספר אך דבריו מקבילים במיוחד לנאמר שם בהקדמה. וע' בסעיף מקורות השיטה בהמשך.
[29] הרח"ה, אלה א', עמ' 82.

המוגדרים כמצוות אלא מלוא חיי העם מהווה חלק מהישות הקדושה המיוחדת המכונה ישראל. היבט זה של תפישתו מתבלט במיוחד בקידוש המרחב המדיני כפי שראינו לעיל וכן בדבריו לעיל אודות הירושה התרבותית העוברת מפרטים דרך משפחות ואל העם בכללותו. אומנם, לתפישה כזו יש יסודות רחבים בעולם היהודי בכלל, אבל נראה שאימוץ מודל כזה על ידי הרח״ה מהווה פנייה מהכיוון המיימוני-רציונלי אל הכיוון הריה״לי-קבלי. אכן, חוקת ישראל על פי הרמב״ם היא השלמה ביותר, אך מה שמעלה את ערכה של תורת ישראל בעיני הרמב״ם הוא דווקא החלק האוניברסלי שבה. התורה היא הדרך השלמה ביותר ליצירת אומה היודעת את ה׳. לא סביר לייחס לרמב״ם הערכה דתית מיוחדת כלפי דרכה היחודית של ישראל בתפקודים מדיניים רגילים כגון הענשת פושעים על פי הנזק הנגרם על ידיהם לחברה, קביעת סדרי ממון מועילים וכדומה[30]. אך ראינו לעיל שחשיבותם הדתית של דברים אלה כה זוהרת בעיני הרח״ה עד שבתארו את חידוש הסמיכה והשראת רוח ה׳ על ישראל, הוא מדמיין את מנהיגי העם המוסמכים עוסקים דווקא בנושאים כגון אלה. הרח״ה עצמו מזהה את היחוד האלקי שלו עם הענין האלקי של ריה״ל, ואכן נראה שקידוש חיי ישראל בכללותם בשיטתו דומה יותר לריה״ל ולמקובלים מאשר למורה הנבוכים.

ברם,הרח״ה מאמץ את המודל הריה״לי-קבלי תוך כדי שימור מסגרת מיימונית המפרשת את התורה במונחים מדיניים, טבעיים ורציונליים. עובדת היותו של עם ישראל ישות מיוחדת השופעת נוכחותו המיוחדת של ה׳ אינה מוציאה את ישראל ממנהגו של עולם אלא מקדשת את תפקודיו הטבעיים. עבור ריה״ל האדמה נותנת את יבולה בישראל הנגאלת באופן פלאי ויש בכך משמעות דתית עליונה. עבור הרמב״ם, תכנון מוקדם ומאמץ שיטתי נטורליסטיים מבטיחים יבול נאה, והעיסוק בכך הוא בעל משמעות רק כמבוא לידיעת ה׳ וכך יהיה גם, כמדומה, באחרית הימים. עבור הרח״ה התכנון והמאמץ המיימוניים נעשים תוך השראת השכינה ומלאכת קודש הם. שיקוליו ופעילותו של החקלאי של הרח״ה הם רציונליים ותועלתניים לא פחות מזה של הרמב״ם אלא שהם נושאים אופי יחודי שעבור הרח״ה הינו בעל ערך דתי כביר, הרי הם הלבוש היחודי של אלוקי עולם בדמות אלקי ישראל, הוא השכינה או היחוד האלוקי המתגלה בישראל. במידה שיש נטיה של המגמה המיסטית לצמצם הן את תחומי פעילותה והן את חשיבותה של דעתו העצמאית והרציונלית של האדם, הרח״ה מגייס את המגמה הריה״לית-קבלית דווקא כדי לקדש את דעת האדם תוך כדי התעקשות על רוחב מרחב פעילותה.

אישור לפרשנות זו לשיטת הרח״ה נמצא בחיבור שהרח״ה עושה בין הפסוק המובא לעיל, ״מי כעמך ישראל...״ לבין הרחבה קבלית מרחיקת לכת של ההקבלה בין ה׳ לבין ישראל שנערכה במדרש לעיל:

> ופשוט כשיהי׳ לנו ב״ד הגדול בירושלים אשר ימנה באופן שביארתי...שיהיה לו דין סמוכין כשהם ימצאו איזו דינין אשר לפי המצב במדינה יהיה נחוץ להתאימם עם חוקי המדינה [הכוונה היא לחוקי המדינה של אנגליה[31]] ודאי לא יעשו זה רק אם ימצאו שהדבר נחוץ ותיקון המדינה...והוא בלי ספק יהי׳ בכחו לעשות זאת מטעם הפקר ב״ד הפקר ומכש״כ אם יבא הדבר באופן שיהיה הסכמת רב הציבור כמנהג אמעריקא בעשית אמענדמענט חדש להקאנסטיטושאן ויהיה ביחד עם הב״ד אין בזה שום עקירת דבר מן התורה כי לפי התורה

---

[30] ע׳ בדיון בשיטת הרמב״ם בפרק א׳.

[31] ע׳ בשאלה לתשובת ״התאמת משפטי ישראל עם חוקי המדינה״, הרח״ה, מלכי ג׳.

נעשה, והסכמת ישראל תורה היא קוב"ה וישראל ואורייתא חד הוא וטוטפתא כלילא גדלי[32]
מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ[33].

בדברים אלה הרח"ה מתיחס לכוחם של מנהיגי העם הסמוכין והמוסמכים להכריע כי המשפטים המחייבים במדינת ישראל יותאמו לחוקי המדינה הנהוגים באנגליה ולא לדינים המקובלים של התורה והתלמוד. חקיקה אוטונומית כזו, המחליפה את דיניה הפוזיטיביים של התורה עם דינים מחודשים על פי שיקול הדעת במסגרת המרחב המדיני התורני, כלל אינה "עקירת דבר מן התורה" אלא "תורה היא". אמירת הרח"ה כאן מזכירה את העקרון התלמודי "בית דין מכין ועונשין שלא מן הדין לא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה"[34]. כיצד חריגה מן התורה "תורה היא" ועונש שלא מן הדין אינו "לעבור על דברי תורה" אלא "לעשות סייג לתורה"? בשני המקרים הכוונה היא שחורגים מהיבט אחד של התורה על מנת לקיים היבט אחר, או באופן מדויק יותר, חורגים מדין תורני פוזיטיבי על מנת לקיים תכלית תורנית רחבה כגון "חיזוק הדת" או "תיקון המדינה". הסמכות לחרוג באופן זה מאפיינת את המרחב המדיני והקביעה שחריגה כזו היא "תורה" או "סייג לתורה" מבטאת את הנחת המסורת שהמרחב המדיני מהווה חלק אינטגרלי מתורת ה'.

הקביעה הקבלית הנודעת שהקב"ה, ישראל ואורייתא מהווים ישות אחת מרחיקה לכת הרבה יותר מההקבלה בין ה' וישראל שראינו במדרש חז"ל. ראינו לעיל שהרח"ה גייס את ההקבלה החז"לית בין ישראל לבין ה' על מנת לבטא את תפישתו אודות היחוד האלקי המשרה על חיי ישראל בכללותם משמעות דתית. עתה מגייס הרח"ה את הקביעה הקבלית אודות אחדות ה' ישראל והתורה כדי לבטא דווקא את משמעותה הדתית העליונה של הפעילות האוטונומית במסגרת המרחב המדיני. דמות המחוקק הישראלי האוטונומי המפר את דיניה הפוזיטיביים של התורה על מנת להשיג את תכליותיה הרחבות של התורה מעורר את הרח"ה לגייס לשיטתו את אחד העמדות הקיצוניות ביותר במסורת היהודית אודות משמעותה הדתית-אלוקית של הוית עם ישראל. שיקול הדעת העצמאי של המחוקק משקף במובן כלשהו את שיקול דעתו של ה' עצמו. הכרעותיו של מחוקק זה הן כביכול הכרעות ה', ועל כן מכונות "תורה", הוראת ה'[35]. בדברים אלה מגיעה מגמת קידוש המרחב המדיני בשיטת הרח"ה אל ביטויה המלא.

## משפט השלום העברי והאסיפה המיסדת

שתי התיחסויות אקטואליות של הרח"ה לענינים שעמדו על הפרק בימיו שופכות אור נוסף על מגמתו בקידוש המרחב המדיני. ניכר מהתיחסויות אלו שהרח"ה הבין היטב את האופי האוטונומי של הפעילות המדינית במדינות הדמוקרטיות ואכן התכוון אל תחום רחב ועמוק שכזה בתפישת האוטונומיה התורנית שלו. ההתיחסות הראשונה היא לפעילות בתי דין של "משפט השלום העברי" בישוב הציוני. בתי דין אלה ביקשו להנהיג מעין אוטונומיה משפטית עברית תחת

---

[32] ע' תוספות ברכות ו ע"א ד"ה מי.
[33] הרח"ה, מלכי ג', סוף תשובה ב', עמ' 88. אומנם, תשבי וזק אינם מזכירים זיקה בין הביטוי "קב"ה ישראל ואורייתא כולא חד" לבין הפסוק "מי העמך ישראל גוי אחד בארץ". אך פסוק זה מופיע בזוהר בהקשר של הקבלת אחדות ה' לאחדות ישראל, וכן בהקשר של ההצבעה על הזיקה החזקה, אם לא הזהות, בין קב"ה וישראל: זוהר ב', טז ע"ב, נז ע"ב; קכו ע"א; ועוד מקומות.
[34] בבלי יבמות צ ע"ב.
[35] בפרק הבא נעסוק בראיותיו ההלכתיות של הרח"ה שכאשר העם מייפה את כוחו של מחוקק זה, הוא והכרעותיו אכן נהנים מסמכות דאורייתא.

השלטון העותומני ולאחר מכן האנגלי והציגו את פעילותם כהמשך למשפט העברי. עם זאת, ברור שמגמת משפט השלום העברי היתה חילונית ומייסדיו ביקשו "ליצור יצירות המתאימות להשקפות הדור ולצורכי הזמן".[36]

מגמת מצדדי משפט השלום העברי לחוקק ולחדש זיכתה אותם בהתנגדות תקיפה ביותר מצד ההנהגה הרבנית. ר' ישראל אבא ציטרון גינה את משפט השלום העברי במכתב אל הרח"ה בשנת התרפ"א (1921)[37] וכך הוא מתאר את מגמתם: "וכוונת המיסדים בודאי היתה 'להיפטר מהרבנים והשפעתם', ובאופן היותר טוב – זהו כמו המתקנים בגרמניא להשאיר מתוה"ק מה שימצאו לנכון, ולהפוך את משפטי ישראל לדבר נתון ביד מחוקקים, כמו אצל אוה"ע, שבכל רגע ורגע יכול רוב בית המחוקקים לבטל חק ולהכניס חק חדש לתוך הקודקס". הרב ציטרון רואה באפשרות שהחוקים בישראל יימסרו לבית מחוקקים דמוקרטי מהלך שמזכיר את הרפורמים והמהווה פריקת עול פסולה ביותר.

במכתב התגובה של הרח"ה הוא אינו חולק על הדרך שבה מתאר ר' ציטרון את שאיפותיהם של מייסדי משפט השלום. אך הרח"ה אינו מגנה אותם בשל כך, אלא מוצא פגם אחר בפעילותם:

> גם בדבר חטאת בעלי משפט השלום על חפצם גם תקונים במשפט העברי, חטאתם חרותה לדעתי רק בהרגל לשונם חוטאים רק במלה אחת אשר משתמשים בה והיא מלת "חלוני" חפצים "משפט חלוני" כן חפצו בהב"ד הגדול להוסיף "שופטים חלונים" המילה חולין מחללם, יכולים לעשות ע"פ התורה ועל פי משפט החושן משפט שנוים במשפט ע"י תקנת ב"ד ותקנות הציבור ותקנות התגרים **כאשר יש לנו די כאלה נעשו לדין גמור** ולא צריכים לשמש בשם "משפט חלוני", **כי תקנת הצבור קדוש הוא** ורש"י ז"ל כותב שמושבעים ועומדים עליה מהר סיני, ומדוע נשתמש בשם "משפט חלוני" כשהזמן והמקום והמצב מצריך לתקנת ב"ד, **הדין ותמורתו הוא קודש גמור**.[38]

בתשובה בשם "שאלת התאמת משפטי ישראל עם חוקי המדינה" שנכתבה אחרי מכתבים אלה, כתב הרח"ה

> אמנם לא מפי בעלי מהלך החדש אנו חיים...ואין לנו לפחוד מן הקפריזים של החולים הנחלים במחלת "שנוי הערכין" וחפצם רק להרס ולקעקע כל ישן. ובאמת...לא מועיל להם כלל ברור הלכה אשר אבאר בזה בספרי זה, והם לא מבקשים את זאת אפילו להסתייעי בשמץ מה להתקרב באיזו דבר לשיטתם, כי אדרבה כל היוצא מבירור ההלכה אפילו אם ישתוה לדעתם ורצונם, יבטלו את רצונם למען הכעיס רצונו של הקב"ה...אומנם כן אין לנו לשנות דבר מהלכה בכל הדרך אשר נלך בה, אמנם אם...משפט ה' ברה מראה את דרך השלום איך להתאים זכיות קנינינו עם הזכיות הנתנים במדינה...אשר אנו חוסים בצלם [אנגליה], ואשר חפצה כי חוק אחד ומשפט אחד יהי' לכל יושביה למען הרבות שלום בעולם, זה בודאי לא יהיי נקרא הסרה מדרכי התורה...[39]

כאמור, הרח"ה אינו חולק על תיאורו של ר' אבא ציטרון שמשפט השלום העברי יהפוך "את משפטי ישראל לדבר נתון ביד מחוקקים". כפי שנראה, הרח"ה עצמו שואף למצב זה כהתחדשות הלאומיות הישראלית. כמובן, שהחקיקה בישראל חייבת להיעשות על פי הדרכים המותרות לה במסגרת התורה שבעל פה והמרחב המדיני. אך האוטונומיה המוטלת על האדם במסגרת המרחב המדיני היא כה רחבה, עד שהרח"ה מודע לכך שהלכה למעשה יתכן כי לא יהיו הבדלים גדולים בין החקיקה המקובלת עליו לבין שאיפותיהם המודרניסטיות של מייסדי משפט

---

[36] פ' דיקשטיין, מצוטט באלון, המשפט, כרך ג', עמ' 1333-1337. על המשפט השלום העברי ע' שם, וע' דיקשטיין, תולדות.
[37] הרח"ה, מלכי ד', מכתב ט' (עמ' יז).
[38] הרח"ה, מלכי ד', מכתב ט', עמ' 38 (הדגשים שלי).
[39] הרח"ה, מלכי ג', שאלה לתשובה ב', עמ' 4. על אף החריפות של דבריו כאן, הרח"ה גם התכתב עם אישים הקשורים בבתי משפט השלום העברי, כגון מרדכי בן הלל הכהן: ע' הרח"ה, מלכי ב', עמ' 51.

השלום העברי. לכן הוא מדגיש ש**מעשה** משפט השלום העברי הוא רצוי אבל **כוונתם** אינה רצויה. לו ביקשו לממש את שאיפותיהם במסגרת המרחב המדיני המותר, לא רק שפעילותם בכללותה היתה רצויה אלא הייתה קודש ממש. חשיבות מוסד הקהל בשיטת הרח"ה מתבטאת כאן בדגש על "תקנות הציבור". נראה שבגינויו של הרח"ה "כי אדרבה כל היוצא מבירור ההלכה **אפילו אם ישתוה לדעתם** ורצונם, יבטלו..." יש יותר מרמז שהרח"ה שותף למגמות רבות של "בעלי מהלך החדש". ואכן במכתב שפירסם מאוחר יותר הרח"ה מגלה את ציפייתו שבסופו של דבר חוקי המדינה היהודית יתאימו לחוקיה הדמוקרטיים של אנגליה וארה"ב. במציאות זו יחפשו דווקא דעות של חכמים המצדדים בעמדות שכיום אינן מקובלות בין הדתיים אך יקרות הן לבעלי המהלך החדש, כגון הענקת זכות הבחירה לנשים. אז, אומר הרח"ה, במקום הביקורת החריפה לה זכתה שיטתו בסוגיות אלו בעת פירסומה, הרבים יטו דווקא אל דעותיו הדמוקרטיות:

> ואם יחיד אני בין המרובים אינני מורה הלכה למעשה, אבל בלי ספק יבא זמן שהשעה תהי צריכה לכך ויסמכו על דברי היחיד וימצאו כי גם רבים אשר אתי מאשר אתם, הלא עלינו לידע כי ארץ ישראל עומדת תחת מאנדאט של אנגליא וכאשר יסתדרו הענינים המדיניים ישלטו חוקי אנגליא בכל עניני המדינה ובאנגליא כבאמעריקא נשים בוחרות...[40]

היבט נוסף של קידוש המרחב המדיני עולה בקטעים המצוטטים לעיל מהדגשתו של הרח"ה,על כך שחלק גדול מתקנות הקהל "הפכו לדין גמור". מעבר זה מ"תקנה" שהיא מחוץ להלכה המקובלת ל"דין גמור" בתוך תוכה של הלכה, מצביע על הגבול הבלתי מוחלט בין המרחב המדיני המשקף את המחוקק האנושי לבין התורה שבעל פה המשקפת את המחוקק העליון. מעבר לזה בוודאי מוסיף הוד וקדושה מן האחרון על הראשון.

<u>האסיפה המייסדת</u>

כפי שנראה בפרק הבא, הרח"ה חזה שלב חיוני בתהליך גאולת ישראל באמצעות חידוש הלאומיות אשר לו קרא "מצות ההתקהלות". ההתקהלות היא הליך בו יושבי ארץ ישראל מתאחדים לכדי גוף מדיני עליו ניתן לדבר "בלשון יחיד". רק אז יש למצות שופטים על מי לחול, והעם יכול ואף מצווה להחל בצעדי חידוש הימים כקדם באמצעות כינון בית דין גדול של שופטים סמוכים המופקדים על ממלכת כהנים וגוי קדוש.

הרח"ה לא השאיר את הדברים עמומים ותלה את גודל הרגע ההיסטורי של ההתקהלות באירוע פוליטי מוגדר אשר אמור היה להתרחש בזמן הקרוב. בראשית הכיבוש הבריטי הוקם "ועד זמני" שהיה אמור לכנס גוף נבחר בשם "האסיפה המייסדת" אשר ייצג את כלל תושבי הישוב היהודי.[41] בפועל התקיימו בחירות לגוף מייצג שכזה, "כנסת ישראל", רק באוקטובר 1920. מוקדם יותר באותה שנה פרסם הרח"ה את הכרך של מלכי בקדש בו מופיעה תשובתו בנושא חידוש הסמיכה. הרח"ה מזהה את קיום הבחירות הכלליות לאסיפה המייסדת עם מצות ההתקהלות וקובל במורת רוח רבה על העיכובים בהגעה לשלב היסטורי זה הטעון משמעות תורנית ודתית עצומה, בשל סיבות חסרות משמעות בעיניו. בדברים הבאים הרח"ה מגלה את חשיבות ההתקהלות בפני עצמה וכן מדגיש את שייכותה המהותית לארץ ישראל בלבד:

> ...ויושב בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה (כתובות ק"י ע"ב), שנא' כי גרשוני מהסתפח בנחלת ה' לאמר בכלל הקהל הכללי של עם ישראל הנקראים נחלת ה', כנאמר ואתכם לקח ה'

---

[40] הרח"ה, מלכי ו', עמ' 100.

[41] המידע ההיסטורי כאן ובהמשך על פי ש' אטינגר, תולדות, עמ' 283 ואילך.

ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה (דברים ד׳ כ׳), והם עמך ונחלתך (שם ט׳ כ״ו כ״ט), כי חלק ה׳ עמו יעקב חבל נחלתו (שם ל״ב ט׳), ולמאות בנביאים וכתובים,
והזכרת של אלוה ביחוס הקנין בכל התנ״ך כה׳ אלקיך, אלקינו, וכדומה מורה תמיד על מושג הקהל וכנסת ישראל, וכן השכנת ה׳ ושכנת בתוכך והזכרת שמו הכל על מושג התרכזות עם ישראל להיות לו לעם, והוא שם שכינה, וכל המדרשים על שה״ש באהבת דוד ורעיה על כנ״י והקב״ה הכל לכוונה אחת היא [התרכזות עם ישראל בארץ ישראל],
והתרכזות ישראל בחו״ל אם שבכל מקום שגלו שכינה עמהם אבל איננו כהתרכזות בארץ ישראל כי דומה כמי שאין לו אלוה, לא ח״ו שאין להם בהתרכזותם אלוה, אבל דומה כמי שאין לו אלוה...הכוונה האמתית ב״דומה״...**ר״ל שבעת אשר נתפזר לאום ישראל וגם בארץ ישראל אין לנו קהל מתרכז ואסיפה המיסדת דוחים אותה מיום אל יום ומשנה אל שנה, ובכל זאת לא נאבד תקותינו ולא נאמר כי אין ח״ו ה׳ בקרבנו**, כי אכן ה׳ בישראל, אבל אנחנו לא התרכזנו די להיות נקראים עם ישראל, על כן בא עלינו כל הצרה של הפיגרום האחרון ביום חרותינו לאות העונש של מדה כנגד מידה...וגם העון הזה יכופר בהתרכזם סוף כל סוף לעם ויסולח לעון העם הזה כגודל חסדו ולא יבושו עמי לעולם כי בקרב ישראל אני, והבין כי הדברים עמוקים מאד וישרים לבעל רעיון ישר.[42]

וגם בשאלה לתשובה זו הרח״ה מבטא את מורת רוחו בתמציתיות:

ודחית האסיפה המיסדת משנה לשנה מפני דברים של מה בכך גורמת שתעכב גם השבת שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה...[43]

נשוב ונתיחס אל התפישה המתבטאת כאן בפרק הבא ובפרק ח׳- ״אזרחות חילונים״, אך לעת עתה חשוב לנו הזיהוי העקרוני שעושה הרח״ה בין האסיפה המייסדת להתקהלות ישראל. שוב בפנינו דוגמה לכך שהרח״ה מגייס מוטיבים החשובים במיוחד לזרם הריה״לי-הקבלי, כגון היחוד המהותי של ארץ ישראל ביחסי האהבה בין הדוד, הוא הקדוש ברוך הוא, והרעיה, היא כנסת ישראל, דווקא בהקשר המדיני-נטורליסטי של הציונות המעשית וזאת דווקא בנוגע לייסודו של המוסד הדמוקרטי ביותר של התנועה הציונית הוא הפרלמנט של המדינה שבדרך. על אף שאי השתתפות אגודת ישראל בבחירות אלו כאשר סוף סוף התקיימו פגמה באופן כריכוז העם כולו, הרח״ה דבק במשמעות הדתית העליונה שיחס לעצם התקהלות העם במסגרת בחירות דמוקרטיות גם כשכבר היה ברור שהשליטה במוסדות הנבחרים היתה בידי החופשיים באופן מובהק.[44]

## <u>בין הקיבוץ הראשון לקיבוץ השני</u>

לאור חתירת הרח״ה לחדש את הסמיכה ואת הסנהדרין אין זה מובן מאליו שמערכת ההרשעה וההענשה של התורה לא תנהג שוב. בסדרה של מהלכים פרשניים שהדיון בהם לגופם יבוא בפרק הבא ובפרק ז׳, הרח״ה קובע כי אין בכוחה של הסמיכה לבדה לחדש את העונשים וההליכים המשפטיים הקשורים בהם אשר מפורטים בתורה. מערכות אלו תלויות בכינונו מחדש של בית המקדש[45]. לצד קביעת תלות זו הרח״ה קובע כי אין ביכולתנו לבנות את בית המקדש. בניית המקדש כרוכה בידיעת פרטים שאין השכל יכול להשיגם וייודעו רק על ידי חידוש הנבואה[46]. הודאת הרח״ה כי היבטים חשובים של חיי התורה תלויים במרכיב אשר אין בנו כוח לחדשו מפתיעה. על המחלוקת אודות חידוש הסמיכה כתב הרח״ה:

---

[42] הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 46 ואילך, הדגשים והחלוקה לפיסקאות שלי.
[43] הרח״ה, שם,_עמ׳ 2 (דפי השאלות). הרח״ה מזהה עם האסיפה המייסדת עם ההקהלות, וקובל על העיכובים בעריכת הבחירות לה, גם במלכי ב׳, עמ׳ 193 (״הלא הביאו עמם במלחמה הזאת [נגד השתתפות הנשים בבחירות] אשמות לה׳ אלקינו לבטל האסיפה המיוסדת, והתרכזות לקהל עם...״ וגם במלכי ד׳, מכתב כ׳, עמ׳ ס׳ (שם מכנה את האסיפה המייסדת ״השער לתחיתנו״).
[44] לראיות לכך ולדיון בהן ע׳ פרק ח׳ בסעיף האסיפה המייסדת.
[45] הרח״ה, מלכי ב׳, השאלה לתשובה על הסמיכה.
[46] הרח״ה, מלכי א׳, השאלה לתשובה על הכניסה להר הבית.

ושלש תיבות אלו "והדבר צריך הכרע" [של הרמב"ם בהקשר דיונו באפשרות לחדש את הסמיכה] סמכו כל בעלי תרסין יסודתם ועליהם תלוי כל שלטי הגבורים...חשבו החכמים האלה [שעסקו במחלקות אודות כוונת הרמב"ם] כי גם דבר הנוגע לכלל האומה יהי' תלוי באיזו דקדוק לשון של איזו פוסק, אך על זה נענה הכי מפני דקדוק לשון הפוסק נוציא ח"ו את כל רוחניות האומה לשריפה?

...כי מה תפעלנה עלינו שלוש מלות אלו של הרמב"ם ז"ל יותר מאלו הי' כותב מפורש שאין יכולת לחדש הסמיכה בזמן הזה, שגם אז לו מצאנו ראיה מן התלמודים שיכולים לחדשה היינו אומרים על דעת הרמב"ם ז"ל יזו דעת רבינו משה אך לא דעת משה רבינו![47]

הרח"ה אומר כאן שכשמדובר בתחיית העם על פי תורתו ובארצו, אין מקום לדקדוקים מיותרים. מי שמחויב לקיים את התורה במלואה אינו נעצר עקב ספק בפירוש ניסוחו של "איזו פוסק" אפילו הוא הרמב"ם עצמו. אומנם, הרח"ה בונה את שיטתו אודות אי יכולתנו לבנות את המקדש לא על "איזה פוסקים" אלא על התלמוד. אך הוא גם מגלה שאין רצונו לא בחידוש הקורבנות[48] ולא בחידוש עונשי התורה.[49] אילו היה הרח"ה חותר לאפשר את בניית המקדש בימינו יש להניח כי היה מוצא לכך את הכלים הפרשניים המתאימים. אם כן, נראה שקביעת הרח"ה שאין בכוחנו לחדש את המקדש היא למעשה הודאה במתח הקיים בין חזונו לבין חלקים מדמות השלטון העולה מן המסורת הרבנית הקלאסית. הרח"ה מצהיר שאין בכוחו או שאין ברצונו לפרש את עבודת הקורבנות ואת מערכת עונשי התורה כך שישתלבו בסינתזה התורנית-דמוקרטית.

בדברים אלה נפער פער בין חזון המדינה היהודית של הרח"ה לבין חיי תורה מלאים הכוללים גם את הדינים התלויים במקדש. אם הדיון היה נעצר כאן, מרכיב חשוב של האוטונומיה הליברלית שמאפיינת את המרחב המדיני, הסמכות להכריע מהי עבריינות וכיצד לטפל בה, היה נתפש כתוצאה מצערת של מציאות בלתי רצויה. אך הרח"ה חוזר ומגשר על פער זה על ידי הדגשת מרכיבים אחרים של חזון הגאולה המסורתי שבכוחם לנטרל את ההיבטים שעומדים בניגוד לחזונו שלו:

וכל זה הוא מצד הדין והחיוב עלינו [כלל שיטת הרח"ה אודות המדינה היהודית: "מצות מנית ממלכה דעמוקראטית"], שאנחנו נדע מה נעשה כאשר תשקוט הארץ מן רעש המלחמה. ובשלחן השלום יקיימו הממלכות את הבטחת מלכות אנגליא ארץ ישראל לעם ישראל, ונתנהג על פי תורת ישראל בעזרת אלוקי ישראל.

אך מצד האמונה אנו מאמינים...שאחרי אשר נתישב בארץ באין מחריד אז יופיע עלינו רוח ממרום יצא חוטר מגזעי ישי ונצר משרשיו יפרח...[50] ועל אותו הזמן כתב הרמב"ם ז"ל...לא יהיה שם לא חרב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהי משופעת הרבה וכל המעדנים מצוים כעפר ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את כבוד ה' בלבד[51]...

[אך] כל עוד עולם כמנהגו נוהג ואדם ישלוט באדם לרע לו ואיש לבצעו ירדוף...יהיה להם הנהגה בלא מלך רק בסדר שראוי לפי המצב הציוויליזאטציאן אז כאשר ישתחרר העולם כולו משעבוד מלכיות אשר אין דרך היותר נאות להעמיד את העולם על עמודי הצדק והמשרים רק הדרך הדעמאקראטי בלא שעבוד מלכיות אפילו ממלך ישראל.

אבל הנבואות המנבאים על מלך המשיח המה על הזמן אשר לא יהיה עוד קנאה ותחרות בעולם רק ימלא הארץ דעה את ה'. והמלך יהיה רק להוליך את העם בעצת ה' ולהורות ולהשפיע ידיעות ה' וכל מדע לפי מדרגתו הגדולה, וכל ישראל וכל העמים כולם יכירו אותו ויקבלו מלכותו ברוחניות עליהם ואזי לא נצטרך עוד לממלכה דעמאקראטית כי הדעמאקראטי תהי בטבע האנוש, ולא תצטרך עוד לממשלה ומשטר כלל...

ורק אז תוחזר מלכות בית דוד ליושנה, ורק אז יבנה בית המקדש וה' יהיה לחומת אש סביב וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ ואריה כבקר יאכל תבן וכל היעודים הנפלאים אשר נבאו הוזי יה...

---

47 הרח"ה, מלכי ב', עמ' 21-22.
48 שם.
49 ע' הערה 37.
50 ישעיהו, יא: א-יא.
51 סוף הלכות מלכים לרמב"ם.

ואז...יהיה גם מנהג הקורבנות לפי המושג אשר ישיגו אז בהם אשר לא נוכל עתה להבינו...אבל זה פשוט שבימי דעה אלו [של הקיבוץ השני העל טבעי] לא יהיה בהם המושג לרצות פני אל ברבבות נחלי שמן...[אבל עם זאת]...יש בהם [בקרבנות] מושג נסתר אשר הכירו הנביאים ונכיר אותו כאשר ישפוך ה' את רוחו על כל בשר, אשר הוא רצונו האמתי בהם, ואשר עליו נאמר בכל הקורבנות "לרצון" לפני ה'...[52]

לפנינו חלק מחזון הגאולה של הרח"ה. לא ניכנס לפרטי הדברים[53], אך המבנה העקרוני חשוב להבנת מהלך קידוש המרחב המדיני. מתוך החומר העשיר והמגוון אודות המשיח, אחרית הימים והעולם הבא, הרח"ה מעצב סולם גאולה בעל שתי דרגות עיקריות: קיבוץ הגלויות הראשון והטבעי המתרחש באמצעות הציונות, וקיבוץ גלויות השני העל הטבעי אשר ייערך על ידי ה' עצמו. על פי קטע זה והדיון לעילאנו לומדים שבשלב ראשון העם יקבץ את עצמו אל ארץ ישראל, יחדש את לאומיותו ואת הסמיכה, וה' מצדו צפוי כבר בשלב הזה להשרות את שכינתו, היא היחוד האלקי, על עם סגולה. השלטון יהיה שלטון דמוקרטי לכל דבר המאופיין על ידי האוטונומיה הטמונה במרכיבי התורה השונים ובראש ובראשונה במרחב המדיני.

הדרגה הראשונה בסולם הגאולה, הקיבוץ הטבעי, נמשך כל עוד עולם כמנהגו נוהג. אך "אנו מאמינים" שביום מן הימים ה' יגאל אותנו גאולה שלמה. כפי שהובטח, הנבואה תופיע שובועמה גילוי רצון ה' באשר לקורבנות, שבוודאי לא יתחדשו כפשוטם, ובאשר לבנייתו בית המקדש מחדש. יש להניח כי בשלב הזה גם מערכת הענישה של התורה תיכנס לתוקף יחד עם כלל מערכות התורה. אך בדרגת הגאולה השניה המלך המשיח יופיע יחד עם תחילתה של תקופת שלום וחוכמה עולמיים. אריה כבקר יאכל תבן וכבר לא יימצא אדם שישלוט באדם לרע לו. טבעו המוסרי והרוחני המחודש של האדם יְיַתֵּר כל שלטון מדיני ממשי, וברור כי לעולם לא יהיה עוד צורך בעונשי הממון, הגוף והנפש המפורטים בתורה.

מערכות הקורבנות ועונשי התורה הם גופי תורה אשר הרח"ה אינו יכול להתכחש להם. מכאן נאלץ הרח"ה להכיר בפער מסוים הקיים בין היבטים של החזון המקראי-רבני הקלאסי אודות חיי העם הנגאל במדינה ריבונית לבין חזונו התורני-דמוקרטי. פער זה מתבטא בקביעתו לפיה מערכות אלו תלויות במרכיב של חיי התורה אשר אין בכוחנו לחדש, והוא למעשה מתחם את גבולות כוח הפרשנות של הרח"ה, כח אשר מעמיד כל מרכיב וכל היבט של חיי התורה באור הראוי לשיטתו הכוללת. אך באמצעות חזון הגאולה, גם הודאת "הכשלון" כביכול הופכת למהלך פרשני. מערכות התורה המנוטרלות על ידי העדר המקדש אינן תואמות את החיים בזמן החדש מצד תרבות האדם ונסיבותיו ועל כן ראוי מצד התורה לא לחדשן. תלות מערכות אלו במקדש וחוסר יכולתנו לבנותו מחדש מכוונים את הפרשן אל פירושה המושלם של התורה כל עוד עולם כמנהגו נוהג והוא שמשמעותן האמתית תתגלה עת תתחדש גם הבריאה ותחודש גם הנבואה. בסופו של דבר חוסר היכולת לחדש מערכות שטרם הגיע זמנן אינו אלא הוכחה נוספת לאמיתותה של התורה ולהתאמתה לכל זמן ומצב.

---

[52] הרח"ה, מלכי א', עמ' 38-36.

[53] חזון הגאולה של הרח"ה מחייב מחקר רחב שאין כאן מקומו.

# מקורות השיטה

רוב ההיבטים ההלכתיים של הדיון לעיל, כגון אלו מערכות משפטיות תלויות בקיומו של המקדש, האם ניתן לחדש את הסמיכה ואלו סמכויות יש לייחס לסמוכין בהעדר מקדש, משתלבים במגמת הרח״ה להעצים את הסמכות החקיקתית המסורה לציבור הרחב בישראל. על כן, נדון בנושאים אלה בחלק ב׳: ״ריבונות״. נושא נוסף הקשור בדיון לעיל שיידון בחלק ב׳ הוא השימוש בקהל כדוגמה לצורת השלטון בישראל המודרנית. נראה שם שהכוח האוטונומי הטמון במרכיבי התורה השונים, ובראשם המרחב המדיני, שמור כולו לעם בכללותו שהיווה צד לברית אשר נכרתה בין ה׳ לבין ישראל. במסגרת הדיון כאן נתיחס לצדדים התיאולוגיים יותר של מגמת קידוש האוטונומיה של הרח״ה ובראש ובראשונה יחוס משמעות דתית כבירה, אם לא עליונה, דווקא לפעילות האוטונומית המאפיינת את המרחב המדיני.

## מעמד הממון והתקנה בעולם ההלכה

עמדת הרח״ה לפיה תחום הממון, במיוחד במובן המצומצם יותר של מונח זה, פתוח מטבעו לאוטונומיה אנושית, משקפת הלך רוח שכיח במסורת הרחבה. חכמים רבים ביטאו הערכה חיובית כלפי הפעלתו של שיקול דעת עצמאי, ואמירתו המפורסמת של רבי ישמעאל ש״הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן שהן כמעין הנובע״, משמשת כמעין כותרת לביטוים אלה.[54] עדות היסטורית של כוח הדעת בתחום הממון היא הסדרה הארוכה של חוקים ועקרונות הלכתיים הנלמדים בבית המדרש כקודש גמור על אף שלכולי עלמא מדובר בפרי שיקול דעתו של האדם.[55]

ברם מאפיין של העולם הרבני החשוב יותר למגמת הרח״ה בקידוש המרחב המדיני הוא עובדת היותו של הגבול בין תחום החקיקה פרי יוזמת האדם לבין תחום הפרשנות של הצו האלוקי עמום ולעיתים מטושטש לגמרי. בניסוח הרח״ה שצוטט לעיל: ״יכולים לעשות ע״פ התורה ועל פי משפט החושן משפט שנוים במשפט ע״י תקנת ב״ד ותקנות הציבור ותקנות התגרים **כאשר יש לנו די כאלה נעשו לדין גמור״**. יתכן שכוונת הרח״ה היא לדינים שמקורם בסברא אך הפכו לחלק אינטגרלי מן עולם ההלכה. אך ישנה גם שורה ארוכה של דינים שלא ברור אם חודשו על ידי חקיקה או שמא הם פרשנות מחייבת של צו הא״ל עצמו. בראש ובראשונה יש להזכיר בהקשר זה את מחלוקתם של הרמב״ם והרמב״ן, כאשר לפי החכם הראשון רק חלק קטן מכלל דיני התלמוד הם דאורייתא, בעוד שלפי השני רוב רובם של מדרשי חז״ל עוסקים בדינים מן התורה. מחלוקת זו חלה על חלק עצום של עולם ההלכה כאשר לפי השיטה האחת מדובר בחקיקה אנושית ולפי השניה בחקיקה אלוקית.[56] אומנם, היקפה ועקביותה של מחלוקת הרמב״ם והרמב״ן הינה יוצאת דופן, אך קיומו של ספק לגבי מקור דין מסוים, אם מן המחוקק האנושי אם מן המחוקק העליון, מאפיין את המסורת באופן כללי. ספקות כאלה קיימים לגבי הכתובה, ירושת הבעל את אשתו, חיוב הבעל במזונות אשתו, קנין משיכה, החזרת אבידה על פי סימנים

[54] סוף משנת ב״ב, וע׳ בדבריהם של החכמים השונים המצוטטים על ידי אלון, המשפט, עמ׳ 122-125.

[55] ע׳ לדוגמה מהר״ץ חיות, מבוא התלמוד, כרך א׳, עמ׳ רצא; ברקוביץ, ההלכה, עמ׳ 11-33; אלון, המשפט, עמ׳ 805-830.

[56] ע׳ הלברטל, ספר המצוות.

ללא עדים ועוד ועוד.[57] היותם של דינים חשובים, גופי תורה ממש, ספק אנושיים ספק אלוקיים מלמדת כי הנחת הרח"ה, אותה ראינו בחלק השני של פרק זה, שהמרחב המדיני משתלב בין מקצועות התורה כמקשה אחת, על אף האופי האוטונומי שלו, משקפת את המסורת בכלל. ברור מכאן, וממעמדם של דינים אשר מקורם האנושי מוסכם על הכל, שחידוש פרי שיקול דעתו העצמאי של האדם, כאשר הוא מופעל במסגרת מקצועות התורה, הינו מגמה שכיחה ביותר בעולם המסורתי.

**ריה"ל, רמב"ם ור' יוסף ג'יקטליה**

כאמור, הרח"ה מזהה את היחוד האלקי שלו עם הענין האלקי של ריה"ל ויש אכן הרבה דמיון בין שני המושגים. ראשית, הם מושגים עמומים שעיקר משמעותם היא הצבעה על זיקה מיוחדת בין ה' לבין ישראל. כפי שציינו לעיל, שניהם גם תופשים את "ישראל" בהקשר הזה כישות מיוחדת אשר מבטאת את הנוכחות האלוקית לא רק בשמירת מצוות מוגדרות אלא בהוויתה באופן כללי. בהקשר זה ריה"ל מדגיש את המטען התורשתי המיוחד של היהודים והאקלים המיוחד של ארץ ישראל, ואילו הרח"ה מדגיש את חיי התרבות, ובמיוחד החיים החברתיים והמדיניים המיוחדים של ישראל אשר אומנם משתלבים באנושיות האוניברסלית אך הינם בכל זאת בעלי יחוד פרטיקורלי ישראלי אשר נושא עמו משמעות דתית עליונה. כאן מורגשת גם השפעה קבלית, במיוחד באמצעות שערי אורה לר' ג'יקטליה, המתבטאת בדברים אודות הספירות וכן בזיהוי היחוד האלוקי עם המושג "כנסת ישראל". החיים היחודיים של עם ישראל בארץ ישראל על פי תורת ישראל, על אף הקשרם האנושי האוניברסלי, אינם אלא הוצאתה אל הפועל של אהבת הדוד והרעיה.

אומנם, ר' ג'יקטליה הוא הוגה שיטתי ובעל שורשים מימוניים[58], אך ככל שידיעתי מגעת הוא אינו מנסה להשתית את תפישתו על מדעי הטבע. לעומתו, גם ריה"ל וגם הרח"ה משתיתים את תפישתם על ניתוח רציונלי של חוקי הטבע כפי שהם תופשים אותם. אם נניח שריה"ל אכן היה משוכנע ש'מסורת נאמנה' היא מקור ודאי של אמת, הרי שאפשר להתיחס אל טענתו המצדדת בקיום הדרגה הנבואית-יהודית שמעל לדרגה השכלית-אנושית כעובדה 'מדעית'. כמו כן, ניתן להסיק מן ההשוואה שעורך ריה"ל בין הקשר שבין הכרם המשובח לבין האקלים של ארץ גידולם, לקשר שבין נושאי הדרגה הנבואית לבין האקלים של ארץ אבותם כי כוונתו להציע הסברים שלפחות באופן תיאורטי יכולים להתקבל על הדעת כהסברים רציונליים ונטורליסטיים[59]. אם כן, ריה"ל אומנם מייצג זרם פרטיקולריסטי ואנטי-פילוסופי בהגות היהודית, אך הוא בכל זאת נעזר בהנחות ובתובנות המשקפות השקפת עולם רציונלית אשר אינה עומדת בניגוד למדע המקובל בימיו. גם הרח"ה נעזר בניתוח רציונלי של חוקי הטבע על מנת לבטא את היחוד המיסטי-אלוקי של עם ישראל. על אף משמעויותיו המיסטיות והנסתרות, היחוד האלקי הנמשל במשל הרדיו מהווה מעין תופעה טבעית באופן שמזכיר את שימוש הריה"ל בתורשה ובאקלים על מנת לבאר את הענין האלוקי.

---

[57] ע' אלון, המשפט, עמ' 185 ואילך.
[58] שלום ואידל, ג'יקטליה.
[59] ע' בדיון בריה"ל בפרק א'.

ברם ניכרים גם הבדלים חשובים בין השניים. אומנם, בתיאור הרח״ה את היחוד האלוקי יש היבטים של עליונות ישראלית. גם ההתגלות ההיסטורית בסיני וגם תפישתם השלמה של ישראל אודות האלוקות והמוסר מוזכרים במהלך הדברים המצוטטים לעיל. אך עם זאת, המבנה היסודי של תפישת היחוד האלוקי אינו מבטא עליונות. טענתו הדתית-׳מדעית׳ של ריה״ל אודות הדרגה הנבואית מייחסת לישראל עליונות עקרונית קשוחה המרוממת אותם מעל שאר העמים. ברור שלדעת ריה״ל אין ולא יכולה להיות דרגה נבואית נכרית מקבילה לזו של ישראל.

לא כך המודל של הרח״ה. תפישתו שהאלוקות אשר לית אתר פנוי מיניה מתגלה באופן יחודי על פי המפתחות והציונים של מכשיר הרדיו נראית מקבילה לתפישתו את המשפט הטבעי המתבטא באופן יחודי בכל עם ועם. אומנם, יתכנו תרבויות רעות ותפישות פגומות של האלוקות. אבל בהנחה שיש או שיכולים להיות עמים הגונים, הנחה שהרח״ה בוודאי שותף לה, אין מניעה עקרונית לתאר גם את הוויתם היחודית כהופעה מיוחדת של רוח אלוקית גם אם ברור שאין לכנות זאת ״השראת השכינה״ או ״אלקי ישראל״ אלא ״בשם אלוהי נמוסם ולאמיותם״[60]. כמו כן, הזיקה החזקה הקיימת אצל הרח״ה בין היחוד האלוקי לבין עקרונות המוסר והצדק של המשפט הטבעי, נחלה אשר בה יש חלק לכל עם ועם, אינה תואמת את תפישת ריה״ל המנתבת את היחוד הנבואי-ישראלי להיבטים דתיים ופרטיקולריסטיים שבהם אין לאומות העולם חלק או נחלה.

הבדל נוסף עליו הצבענו לעיל נוגע להמשך חברות ישראל במועדון העמים הנתונים למנהגו של עולם. תפישתו המדינית והנטורליסטית של הרח״ה אודות התנהגות חייו הקיבוציים של עם ישראל היא מיימונית ועומדת בניגוד בולט לחזון ריה״ל. כאן אנו חוזרים לתפישת תיקון הגוף של הרמב״ם. הרח״ה, גם במסגרת השראת היחוד האלקי, עדיין תופש את עיקר משמעות המצוות ואת עיקר אופיה של התורה כמכוונים לתיקון חיי המוסר והמדינה במובן רציונלי. עצם הדגש על חשיבות המרכיב המדיני לעומת מרכיבים אחרים בחיי ישראל משקף גם הוא את משנת הרמב״ם. נקודת דמיון נוספת בין תפישת היחוד האלוקי של הרח״ה לבין הרמב״ם היא אופי החשיבות של ארץ ישראל. אומנם, הרח״ה אינו שולל את ענין האקלים הנחוץ לנבואה של ריה״ל, וכן ראינו שהרח״ה תופש את ישראל על ארצה ותורתה כישות מיוחדת, אך עם כל זאת ההוא מדגיש את חשיבות ארץ ישראל דווקא בקשר לחייו הקיבוציים המדיניים של עם ישראל. אם נסתמך על דיונו המשכנע של הנשקה אודות משמעות ״האומה״ בשיטת הרמב״ם, נראה שתפישת הרח״ה דומה לזו של מורו הגדול בכך שהארץ היא מרכיב חיוני לחיי התורה לא עקב איכות האויר והאדמה אלא מכיוון שללא ארץ אין האומה מתקיימת כחטיבה קיבוצית תרבותית מיוחדת.[61]

בהקשר הזה ראוי להאיר היבט נוסף של הדברים לעיל והוא הדגש על התפתחות היסטורית ותרבותית. ברור שהנחת הרח״ה כי הקורבנות היו שייכים לתקופה שעבר זמנה משקפת את דיון הרמב״ם בסוגיה זו. אך עם זאת, הרח״ה סוטה מדרך המורה הן בציפיתו לשינוים במערך הקרבנות והן בציפיתו למציאת משמעות מחודשת באותם קרבנות שינהגו גם בעתיד. בנוגע לשינוים, בסוף הלכות מלכים הרמב״ם קובע בפירוש שמערכת הקורבנות תופעל

---

[60] הרח״ה, שם.
[61] הנשקה, אומה.

שוב בעם ישראל הנגאל. אומנם, שיטת הרמב״ם בביאור הקרבנות במורה הנבוכים נראית כמזמינה תפישות כמו זו של הרח״ה, אך עבור הרמב״ם עצמו חדשנות כזו עומדת בניגוד לשמרנותו העקיבה והעקרונית. בנוגע למשמעות המחודשת של הקרבנות, תפישת הרח״ה לפיה קיים רובד משמעות נסתר אשר משקף את ״רצון ה׳״ נראית נוגדת את מגמת הרמב״ם המקפיד להסביר את הקורבנות על רקע התרבות האלילית הקדומה ולא נראה שיש בהם עניינים נסתרים לדעתו.[62] כמו כן, קשה להבין על פי תפישת הקידמה והנבואה של הרמב״ם כיצד תתגלה משמעות חדשה בקרבנות באמצעות יצירה נבואית חדשנית אשר תופיע עם המשך עלית ישראל בסולם הגאולה. ציפיתו זו של הרח״ה נראית מתאימה יותר לרוח הריהלית-קבלית על פיה גם אמיתות גדולות עשויות לצמוח מתוך תוכם של פרטי עבודת ה׳ הפרטיקולרית של ישראל ולאו דווקא מן התבונה האוניברסלית המוצאת את ביטויה המלא ביותר בשיח הפילוסופים.

**רנ״ק ודורו**

על אף שלא מצאתי שהרח״ה מתבסס על רנ״ק בפירוש, סביר כי הכיר את הגותו. א׳ שביד כבר הצביע על מספר קוי דמיון בין שני ההוגים וכאן נוסיף עליהם. עולה מהדיון לעיל שהרח״ה שילב בין ריה״ל והרמב״ם. מריה״ל שאב הרח״ה את ההסתכלות על העם, התורה והארץ כמכלול יחודי בו מתגלות פני השכינה. עיגון הויתה האלוקית המיוחדת של האומה הישראלית בתיאורים טבעיים באופן מלא או למחצה גם הוא משותף לריה״ל ולהרח״ה, על אף שהצבענו גם על הבדלים בהקשר זה. אך עם זאת, הרח״ה כאמור המשיך להתיחס לישות הישראלית במונחים מדיניים ונטורליסטיים כאשר עם ישראל, על אף השראת השכינה עליו, נתפש כאומה שעדיין נתונה למנהגו של עולם. הרח״ה בדומה לרמב״ם מתבונן במשמעות התורה ומצוותיה בחיי העם כאשר מול עיניו עומדות שאלות כלל אנושיות של התיקון המדיני. אך עבור הרח״ה המענה הישראלי היחודי לשאלות אלו נושא משמעות דתית עצומה המדגישה את עקבות הזרמים הפרטיקולריסטיים יותר בהגותו.

יתכן שהרח״ה שאב חלק מהסינתזה ריה״לית-רמב״מית הזו מן רנ״ק. גם רנ״ק מתיחס לאומה הישראלית כמכלול של כל היבטיה כעם, תרבות, דת, שפה וכו׳. גוטמן קובע כי רנ״ק הוא הראשון מבין ההוגים המודרניים שהפך את הוויתו הכוללת של העם למושא חקר היהדות, ושבמובן זה הוא ממשיך את דרכו של ריה״ל.[63] יש דמיון גם ביסודות התיאולוגיים של חשיבותה העקרונית של כל ישות יחודית: מדובר בלבוש פרטיקולרי ומיוחד של האלוקות המוחלטת והאוניברסלית. בהקשר זה נטיה פנתאיסטית מורגשת אצל שניהם יחד[64]. הרעיון הגלום כאן של המעבר מן המופשט והאוניברסלי אל המוחשי והפרטיקולרי מתפקד אצל שני ההוגים לא רק כתיאור של התגלות האלוקות בעולם אלא גם בכך שכל עם מגלם את החוקים והעקרונות המאפיינים את האנושות כולה בדרכו היחודית המשקפת את אופיו היחודי ואת נסיבותיו הנתונות.[65] רנ״ק כמו הרח״ה מוצא שתולדות העמים מלמדים על התקדמות, פרוגרס, כאשר כל דור יורש את הקידמה של הדור הקודם וממשיך הלאה.[66]

---

[62] ע׳ רמב״ם, מו״נ, חלק ג, פרק כו.
[63] גוטמן, פילוסופיות, עמ׳ 384.
[64] גוטמן, שם, עמ׳ 373.
[65] שביד, תולדות, עמ׳ 176.
[66] גוטמן, שם, עמ׳ 366.

בנוסף, המוקד של שני החכמים הוא "עמים" או "אומות" ולא יחידים ומשפחות מצד אחד, או משפחות של עמים, כגון דוברי שפות שמיות, מצד שני. ההתיחסות לדת כאל "נפש" האומה מופיעה בכתבי השניים והכוונה היא לאידיאה יסודית המנחה את כל קיומה והתפתחותה של האומה.[67] שני החכמים גם גורסים שהיחוד הישראלי יותר מיוחד משאר העמים, ושהיתרון של ישראל טמון בזיקה מלאה וטהורה יותר להי.[68] על אף זאת, ועל אף הנטיות המיסטיות העולות מתפישת שניהם באופן כללי (נטיה שאינה זרה לאידיאליזם הגרמני שהוא הקשרו הפילוסופי של רנ"ק), שני החכמים מתיחסים לישראל במונחים מדיניים ונטורליסטיים כמיטב המסורת המיימונית, ואפילו מאמצים חלקים גדולים של שיטת הרמב"ם בביאור טעמי המצוות[69]. רוח הרמב"ם מורגשת בהגות שני החכמים גם בכך שהם מתיחסים לשאלות מדיניות כמרכיב חשוב ביותר בחיי העם הכוללים.[70]

אך קיימים גם ניגודים ברורים בין שני ההוגים. ראשית, עולה מכתבי רנ"ק כי התרופפות המרכז המדיני הישראלי והחלשת הזיקה אל ארץ ישראל היא בגדר התקדמות חיובית המבשרת על התעלות התוכן הרוחני של העם.[71] קשה להעלות על הדעת מהלך מנוגד יותר לזה של הרח"ה. כמו כן, מגמתו הפילוסופית השיטתית של רנ"ק זרה לרוח הרח"ה. הרח"ה לא יחס לשום שיטה פילוסופית את כובד המשקל שרנ"ק יחס לאידיאליזם הגרמני.[72] החלוקה שמחלק רנ"ק את תולדות עם ישראל לד' מחזורים אשר כל אחד מהם הוא בעל שלושה שלבים, וכן מודל הפרוגרס הבטוח המוביל אל הרוח המוחלטת ההגליאנית, בוודאי נראו לרח"ה האקלקטי ובעל הנטיות הפרגמטיסטיות כדוגמטיים וחד מימדיים. בנוסף, על אף שגם הרח"ה נהג לפרש מושגים דתיים בכלים פילוסופיים, נראה ששאיפתו להשראת השכינה או היחוד האלקי, שמהווה פעולה רצונית מאת ה' כפי שראינו, וכן ציפייתו לחידוש הנבואה ולביאת המשיח, אינם תואמים את המסגרת הפילוסופית של רנ"ק.

מגמות אחרות בדורו של רנ"ק עשויות היו להשפיע על הרח"ה. ראוי להזכיר גם בהקשר קידוש המרחב המדיני את עלית חשיבות מושג הלאומיות בזהות היהודית בתקופה הנידונה בכלל, ובקרב מבשרי הציונות הדתית בפרט[73]. זוית הראיה הלאומית, גם כשהיא דתית, נוטה מטבעה להתבונן על ההויה הישראלית לא רק מצד מצוות התורה המוגדרות אלא מצד כל דרכי החיים שלה. גישות דתיות-לאומיות כאלו נוטות לשלב בין פרשנותו המדינית של הרמב"ם לבין מגמת ריה"ל לקדש את כלל ההוויה היהודית כשהיא מתקיימת במסגרת חיי תורה בארץ ישראל. מכאן שאפשר למצוא בהגותם של רבנים כגון אלקלעי, קאלישער וגוטנמכר תפישה של ישראל כישות יחודית שבמצב תקין כל היבטי חייה הם קדושים, וזאת במיוחד בנוגע לענינים הקשורים בתחיה הלאומית בארץ ישראל, כגון ההתישבות החקלאית. הוגים אלה, כמו הרח"ה, עושים שימוש

[67] גוטמן, פילוסופיות, עמ' 381. שביד, תולדות, עמ' 183. ע' גם שביד, דימוקרטיה, עמ' 23.
[68] גוטמן, שמם, 385. אצל הרח"ה מגמה זו התגלתה בהקשר של ההתגלות שהיתה לישראל, והשגתה המוסרית והתיאולוגית השלמה יותר של ישראל. ע' בקטעים המצוטטים לעיל.
[69] שביד, תולדות, עמ' 196.
[70] שביד, שם, עמ' 186.
[71] שביד, שם, עמ' 188-187.
[72] ע' גוטמן, שם, עמ' 367.
[73] שביד, שם, עמ' 359.

בספרות הקבלית במגמתם זו. כמו כן, חלוקת הרח״ה את הגאולה לשני שלבים, טבעי-לאומי ועל-טבעי משיחי, מוצאת תקדימים ברורים בהגות חכמים אלה.[74]

דוגמה מעניינת נוספת לשילוב בין הפרשנות המדינית המיימונית לבין מעין 'קידוש' הויתה הכללית של ישראל היא הגותו של משה הס. הס ירש את הדגש המדיני המיימוני דרך שפינוזה עוד בתקופה בה מאס בזהות יהודית. אך עם הזמן הגיע הס לכדי מחויבות לישראל כישות ביולוגית-תרבותית שחייה הדתיים מצד אחד והמדיניים מצד שני הינם רק אחדים מכלל מאפייניה כאורגניזם חי. בהגותו המאוחרת של הס ישנו, אם כן, שילוב של ראיית התורה כחוקה מדינית עם הערכה של עם ישראל כמכלול שלם.[75]

**<u>הראי״ה קוק</u>**

שביד מציע הבחנה חדה וגורפת בין הראי״ה קוק לבין הרח״ה. הראשון מפתח תפישה ריה״לית-קבלית של הוית ישראל כישות אונטולוגית קדושה ועל טבעית, דרגה אוטנולוגית מיוחדת שהיא עליונה על שאר העמים ומקור הטוב והאמת שבהם, אינה כפופה למנהגו של עולם ואין להבינה בכלים בהם חוקרים את אומות העולם ותרבויותיהם[76]. ואילו הרח״ה, לדעת שביד, חי כל כולו במחיצת הרמב״ם וגורס שישראל אינו אלא עם ככל העמים, ישות משפטית-פוליטית גרידא, וקדושתו או משמעותו הדתית טמונה רק בחתירה אחר הטוב והאמת על פי חוקי ה׳ שהתגלו לו. הראי״ה קוק מעוניין בנוכחות האלוקים ואילו הרח״ה בהליכה בדרכי ה׳, אמת וצדק.[77]

אין ספק שיש אמת בהצגה זו. על אף היחוד הישראלי, הרח״ה אכן מתיחס לישראל כעם טבעי בר השוואה לשאר האומות. כמו כן, על אף המעלות של ישראל בתפישת האלוקות וההתגלות שלה העם זכה, אין הרח״ה גורס שישראל עליון על כל שאר העמים ובוודאי אינו סבור שכל הטוב והאמת שבעמים מקורם בישראל. ישראל אינה לוז העולם. הוא רואה ברמב״ם את מורו הדגול ומאמץ חלקים גדולים של דרך הרמב״ם בפרשנות המדינית-רציונלית לתורה כחוקה ולביאור המצוות. אך עם זאת, ראינו שעמדת הרח״ה מורכבת יותר מזו ששביד מייחס לו.

ראשית, הרח״ה מתבסס באופן מפורש על ריה״ל ועל הקבלה, ובאופן חד משמעי נוקט בעמדה דומה לזו של הראי״ה קוק לפיה ישראל מהווה גילוי יחודי של האלוקות, ״אלקי ישראל״, כאשר יחוד זה, המכונה גם ״השכינה״ ו״כנסת ישראל״, שורה לא רק על מעשי המצוות אלא גם על הנהגתו המדינית, במיוחד במרחב המדיני האוטונומי, ועל אופיו המשפחתי-תרבותי באופן כללי. עם זאת, שביד צודק בכך שהרח״ה מתיחס לישראל העם טבעי הפועל באופן אוטונומי בשדות היצירה של התרבות והחיים המדיניים. כמו כן, הרח״ה אכן תופש את הלאומיות במונחים משפטיים ופוליטיים. האם יש בכך משום סתירה בהגות הרח״ה?

לדעתי התשובה היא שלילית. מהו ההבדל בין ראיית ישראל כעם טבעי, לאום על פי הגדרה משפטית-פוליטית, לבין היות ישראל ישות מיוחדת בהוויה? יחוס עליונות לישראל אינו יכול להיחשב מהותי להבחנה בין שתי פרספקטיבות אלו, שהרי אפשר לתפוש את ישראל כישות

---

[74] שביד, שם, פרק י״א.
[75] שביד, שם, עמ׳ 388.
[76] שביד, דימוקרטיה, עמ׳ 161, 164.
[77] שם, דימוקרטיה, עמ׳ 159; שביד, תולדות במאה ה-20, עמ׳ 132-133, 136.

מיוחדת על אף שגם שאר העמים הם כאלה. האם מי שמדבר על "ישויות מיוחדות" נאלץ לוותר על התיאור הטבעי, משפטי ופוליטי, של ישויות אלו? גם כאן התשובה היא שלילית: שביד עצמו מדגיש שהראי"ה קוק מכיר בהיות ישראל אומה אנושית יוצרת מבחינה תרבותית ורוחנית. וכמו כן ברור גם שההבדל בין שתי הגישות אינו ענין של הטבעי מול העל טבעי: הריה"ל סבור באופן ברור כי העובדה שישראל הוא בדרגה אונטולוגית מיוחדת היא נתון טבעי ומוכח.[78]

אם כן, במה נעוץ ההבדל בין תפישת ישראל כהתגלות פן אלוקי העולם המכונה "אלוקי ישראל" לבין תפישתו במונחים משפטיים,פוליטיים, תרבותיים וכדומה? מדובר לדעתי באופנים שונים של תיאור שאין ביניהם ניגוד תוכני הכרחי. לדוגמה, ניתן לתאר מזגן כמכשיר חשמלי שנועד לקרר את האויר בחדר לנוחיות השוהים בסביבתו. אפשר גם לתארו כקונסטלציה יחודית של חומר ואנרגיה שבאמצעות כוח הזורם מן האלוקות הסובבת וממלאת את כל העולם כולו, משקיט את התרוצצויותיהם של יסודות החומר ומשרה קור רוח על נפשות הבריות. אין ניגוד תוכני בין תיאורים אלה.

עם זאת ברור שהתיאור הראשון תואם מדען ואילו השני את המיסטיקן. מדוע? תיאורו של המדען נועד להבליט את מה שידוע לנו אודות האובייקט המתואר, עם דגש על התועלת המופקת ממנו, ולשבצו בקטגוריות שאף הן משקפות ידע ותועלת אנושיים. ואילו המסטיקן, לעיתים קרובות בעל הנטיות הפנתיסטיות, רואה בכל תופעה גילוי אלוקי יחודי. תיאורו יבליט את ההיבטים המיוחדים והפלאיים של כל מושא התבוננותו כפן יחידאי של ה' אשר לית אתר פנוי מיניה. על אף הצדדים הרציונליסטיים של הגותו, הרח"ה נוקט בבירור בעמדות הקרובות לפנתיאיזם, חותר לקדש את הוית העם בארץ על פי התורה, וזאת במיוחד בהקשר המרחב המדיני שקדושתו אינה מובנת מאליה. על כן, ברור שיש בשיטתו הצדקה לשימוש באופני התיאור המיסטיים של ריה"ל, הקבלה והראי"ה קוק. בקשר לנטיה הפנתיאיסטית המתגלה בדברי הרח"ה, ראוי להעיר על העקבות של בעל התניא, הידוע בתפישתו הנוטה לפנתיאיזם, בביטויים אודות ה' "הממלא" ו"הסובב" את העולם המופיעים בדברי הרח"ה דלעיל.[79]

הרח"ה מעיד בעצמו על הערצתו הגדולה כלפי הראי"ה קוק, ועל הקריאה המעמיקה באחדים מספריו.[80] יתכן כי הרח"ה שאב השראה או אפילו חלקים משיטתו מקריאתו בכתבי הראי"ה קוק. ראשית, שניהם נוקטים הן באופני התיאור המדעיים-טבעיים והן באלה המיסטיים יותר. כפי שציינו, הראי"ה קוק גם הוא תופש את ישראל כעם היסטורי המחדש בתחומי התרבות והרוח.[81] עבור שני החכמים המהות המיוחדת ביסוד ישראל כעם היסטורי וכישות אלוקית יחודית מתבטאת בציפית ה' מאברהם ש"ישמור את דרך ה' לעושת צדקה ומשפט".[82] שני ההוגים גם רואים בהעדר חיים מדיניים מלאים לישראל מיעוט נוכחות ה' בישראל ובעולם[83]. נוכחות ה' המלאה תתחדש רק בשיבת העם לא רק אל הארץ אלא גם אל היצירה האקטיבית המלוה את

---

[78] "טבעי" במובן שהוא חלק מוכר מן הסדר העולמי, ולא במובן של ההנגדה המופיעה לעיתים בין "טבעי" לבין "אלוקי".
[79] על כך ע' אליאור, תורת.
[80] הרח"ה, מלכי ד', מכתב א'.
[81] שביד, תולדות במאה ה-20, עמ' 254-255.
[82] שם.
[83] ע' לעיל בקביעתו של הרח"ה שהשכינה שורה בישראל דווקא בעת היקבצו לעם.

תחיתו הלאומית-מדינית של העם. הראי"ה קוק, כמו הרח"ה, מייחס קדושה ומשמעות דתית עליונה דווקא לצדדים הארציים והמדיניים של תנועת הציונות.[84]

הראי"ה קוק מפתח גם את רעיון הפרוגרס בכיוונים שמתאימים לרח"ה. הוא גורס שטבע האדם והתרבות, ועמם גם התורה, הולכים ומתפתחים במהלך הדורות. ככל שאחדות ההויה מתגלה ורצון ה' נעשה נגיש יותר, כך ההנחות המקובלות אודות המסורת וההלכה יתגלו כחלקיות בלבד על רקע התמונה הרחבה שתתגלה[85]. דברים אלה מזכירים את עמדת הרח"ה בעניין הקרבנות ועונשי התורה כשתבוא עת השלב השני של הגאולה, אז ניתן ליישמם נוכח האור החדש שיאיר. כמו כן, הראי"ה קוק גם ראה בתוצאות מסוימות של הגלות, כגון איבוד כוח השלטון המדיני בתקופות ששלטון כזה היה כרוך באופן הכרחי בעוולות קשים, כחיוביות, וזאת בדומה לרח"ה שראה בביטול מערכת העונשים של התורה עקב חורבן המקדש כתואם מגמה תורנית-ערכית חיובית בנסיבות הזמן המסוימות.[86] גם עמדת הרב קוק שהמצוה להשמיד את שבעת העמים אינה תואמת את רוח התורה אלא מהווה תוצאה של חטא העגל מרמזת על האפשרות שביטול מצוה מן התורה בנסיבות מסוימות יכול להיות תואם את מגמת התורה הרחבה יותר.[87]

אומנם, היבטים הגותיים אלה מצויים בלבושים שונים גם בהוגים שראינו לעיל: רמב"ם ורנ"ק. אך הרמב"ם, על אף נועזות השימוש שלו בכלים התפתחותיים ותרבותיים בביאור המצוות, ככל הנראה לא היה מוכן להשתמש בכלים כאלה כדי להציע שינוים בהנהגת התורה הלכה למעשה, וכן חתר ככל האפשר למנוע שינוים במשמעות הרובד האלוקי, הדינים דאורייתא, של התורה. רנ"ק אומנם מציג תפישה קרובה יותר לזו של הראי"ה קוק והרח"ה, לפיה השינוים החשובים החלים בתרבות ובטבע האדם מעצבים במידה ניכרת את משמעות התורה ואופני הנהגתה בעולם. כמו כן, גם הרנ"ק כנראה ראה בהיבטים של הגלות התפתחות חיובית בדרך לרוחניותו היתרה של ישראל. אך חזונו הדתי הכולל, ומיוחד השלמתו עם העדר שלטון מדיני בישראל המרוכזת בארצו, רחוק מן הרח"ה, ואולי משום כך הרח"ה מרבה להתיחס לראי"ה קוק ולא לרנ"ק.

אך עם כל הדמיון אין להמעיט בהבדלים עליהם הצבענו לעיל. הרח"ה אומנם תופש את ישראל כישות מיוחדת המהוה גילוי אלוקי יחודי, אך הוא מדגיש הרבה יותר מן הרב קוק את הצדדים הטבעיים, ההיסטוריים והמדיניים של ישות זו. כמו כן, הרח"ה מעריך הרבה יותר את הערך העקרוני הטמון באומות העולם ובתרבותן ומתיחס הרבה יותר בחיוב מאשר הרב קוק אל ערכי ההומוניזם והדמוקרטיה. הבדל זה הוביל למחלוקת של ממש בין הרב קוק לבין הרח"ה, בה הרב קוק מאשים את הרח"ה שהוא מקדש יותר מדי את הערכים המקובלים כיום, ואילו הרח"ה טוען שאכן יש לקדש ערכים אלה במידה והם מגלים את הטוב והאמת כפי שאלה מחוורים לסברא.[88] בהקשר זה ראוי להזכיר שעל אף שהרב קוק היה מוכן להסיק מתפישתו ההתפתחותית שינויים במשמעות התורה לעתיד לבוא, ובזאת נבדל מן הרמב"ם אשר נמנע מלהציע שינוים נורמטיביים על פי תפישתו אודות הקידמה, בכל זאת הרב קוק היה שמרן בתחום ההלכתי בכל

---

84 גלמן, ציון, עמ' 281-283; שביד, שם, עמ' 130-131.
85 קפלן, רב קוק, עמ' 58-59; גלמן, ציון, עמ' 285.
86 ע' גלמן, שם, עמ' 286.
87 ע' הרוי, הציונות, עמ' 297-298.
88 הרח"ה, מלכי ד', מכתב א'.

הנוגע להווה. שביד נימוק שמרנות זו בעמדת הרב קוק לפיה הקדושה והמשמעות הדתית הטמונים במציאות הארצית והמדינית החדשה בארץ ישראל עתידה להתגלות בקרוב ועל כן אין צורך להנהיג גמישות הלכתית בהווה.[89] לעומתו, הרח"ה הקדיש את מרצו לפרשנות ופסיקה בעלות השלכות נורמטיביות מרחיקות לכת כאן ועכשיו. הוא ראה בכוח היצירה האדיר של המערכת ההלכתית פקדון רב ערך המופקד בידי החכמים והמחייב אותם לאזור אומץ ולחדש את פני התורה לאור שיבת ציון והתחיה הלאומית.

[89] ע' על כך שביד, דימוקרטיה, עמ' 166-167.

# חלק ב': ריבונות

## מבוא לחלק ב'

### פתיחה

בפרק הקודם הצגנו את הטענה שעל אף היות הפרט והכלל בישראל כפופים לצו האלוקי, תפישת האוטונומיה התורנית של הרח"ה עולה בקנה אחד עם האוטונומיה הליברלית המונחת ביסודו של עולם הערכים והמחשבה הדמוקרטי. בפרק הזה נברר מיהם ברי הסמכא להכריע מה לעשות עם אוטונומיה זו במדינת ישראל שעל פי התורה.

בפרק זה נציג את תפישת הריבונות הדמוקרטית של הרח"ה. פירוש הדבר שנציג את עמדת הרח"ה שלפיה כלל אזרחי ישראל הם הריבון להכריע לגבי כל השאלות העומדות בפני הציבור במדינה דמוקרטית מודרנית. כפי שנראה בפרקים הבאים, "אזרחי ישראל" אינם גברים משלומי אמוני ישראל בלבד אלא גם נשים, חילונים ולא יהודים. בפרק הנוכחי לא נדון בשאלת זהות האזרחים ונניח לצורך הדיון ש"העם" שעליו מדבר הרח"ה הוא כלל "האזרחים" כפי שמקובל במדינות דמוקרטיות כיום.

### האם הרח"ה דגל ב"דמוקרטיה לרבנים"?

פרשנותם של שביד וזוהר

באופן כללי לא נתיחס בעבודה זו לחלוקת הסמכויות בין מוסדות השלטון בשיטת הרח"ה. על אף שבמקומות שונים הרח"ה מניח שמוסדות המדינה בישראל יהיו דומים לאלה שקיימו בארה"ב של זמנו[1], הרח"ה אינו מקדיש דיון מפורט או שיטתי מספיק למתווה המוסדות והסמכויות שיהיו בישראל על מנת לגבש תמונה ברורה. לאור זאת נתיחס לשיטת הרח"ה כאילו כל סמכויות הממשל שייכות באופן גולמי להנהגה נבחרת אשר תכונן רשויות על פי שיקול דעתה. צורת המשטר בסופו של דבר תענה על אמות המידה של המדינות הדמוקרטיות בנות זמנו של הרח"ה, כפי שהאחרון הצהיר וחזר והצהיר. הנחה זו מחייבת דיון מקדים בפרשנות שניתנה לרח"ה, לדעתי בטעות, על ידי חלק מחוקריו.

א' שביד בספרו דימוקרטיה והלכה קבע כי הרח"ה דבק בגרסה "תורנית" של דמוקרטיה אשר שונה באופן מהותי מן "הדמוקרטיה החילונית"[2]. לדעת שביד, על פי ה"הדמוקרטיה התורנית" של הרח"ה, הממשלה אומנם תיבחר על ידי אזרחי המדינה בבחירות דמוקרטיות רגילות, אך חברי בית המחוקקים ומוסדות השיפוט ייבחרו על ידי החכמים בארץ ישראל בלבד. כמו כן, בהקשר של השוני בין "הדמוקרטיה התורנית" לבין "הדמוקרטיה החילונית" מזכיר שביד מכתב פתוח שכתב הרח"ה לחכמים הקוראים את מלכי בקדש[3], שבו הוא מנגיד את שיטת ההכרעה על פי רוב ראיות, הנהוגה בדיני נפשות, לבין שיטת ההכרעה על פי רוב גברי, הנהוגה בדיני ממונות, באיסור ובהיתר וכן בצורות השלטון של המדינות הדמוקרטיות המערביות. שביד אינו אומר זאת במפורש, אך מדבריו משתמע שהסיק ממכתב זה שלדעת הרח"ה במוסדות

---

[1] מלכי א', עמ' 40.
[2] שביד, דימוקרטיה, עמ' 87-84.
[3] הרח"ה, מלכי א', עמ' 122.

השלטון בישראל ההכרעות יתקבלו על פי רוב ראיות. ד׳ זוהר קיבל את עיקרי הדברים אותם טען שביד.[4] שביד וזוהר סייגו את דבריהם בציינם ששיטת הרח״ה אודות מוסדות השלטון, אופים וחלוקת סמכויותיהם, היא עמומה למדי, ושכנראה הוא התלבט קשות בסוגיה זו[5].

אין ספק ששיטת הרח״ה בהקשר זה אינה ברורה דיה, וכן, כפי שנראה, קיימת עמימות באשר למעמדם של החכמים בכינון מוסדות שלטון מסויימים. עם זאת, אין לדעתי לייחס לרח״ה תפישה של ״דמוקרטיה תורנית״ או ״הלכתית[6]״ במובן זה. ראשית, באשר לשיטת ההכרעה על פי ״רוב ראיות״: ברור מעבר לכל ספק שהרח״ה אינו מציע שההכרעות במוסדות השלטון בישראל יתקבלו על פי רוב ראיות, שהרי שיטה זו נהוגה רק בדיני נפשות וכפי שראינו בפרק הקודם הרח״ה קבע באופן נחרץ שלא יתקיימו דינים כאלה בישראל. אין ולו רמיזה קלה לכך שהרח״ה התכוון להפוך סדרי עולם ולהנהיג שיטת הכרעה של רוב ראיות בתחומי הממון והאיסור והיתר, שהם תחומי העיסוק של המדינה העתידה לקום. ברור שלדעת הרח״ה ההכרעות יתקבלו על פי רוב גברי, כמקובל בישראל מדורי דורות בתחומים האמורים. דברי הרח״ה במכתב הנידון מכוונים להתבוננות הגותית ומופשטת ואין להסיק מהם כוונה למהפכה אדירה בשטח ההלכה.

בנוסף, שביד וזוהר הסיקו מדברי הרח״ה בנוגע למעמד החכמים בחידוש הסמיכה שחברי בית המחוקקים ייבחרו לדעת הרח״ה רק על ידי החכמים, ואילו דברי הרח״ה, המחייבים בחירות שבהן ישתתפו כל אזרחי המדינה, מוסבים רק על הממשלה המבצעת. אך חלוקה כזו סותרת את דבריו המפורשים של הרח״ה:

> ...שופטים בעברית אין פירושם דינים לבד, אך גם ראשי העם ומנהיגיו מחוקקיו ויועציו והלוחמים מלחמותיו...וזהו עיקר המצוה של שופטים ושוטרים...וזה לא רק לשפוט בין איש לרעהו לבד אך להנהגת העם כולו בכלל בכל דבר הנוגע לעניני המדינה בכלל על דרך המנהג בסענאט ובלעדזיסלייטשור...
> והנבחרים המה המחוקקים והיועצים, ועל כן נאמר עליהם אין יוצאין למלחמת הרשות אלא על פי ב״ד של שבעים ואחד (סנהדרין ב׳ ע״א)...וההנהגה הדעמוקראטית כזאת דהיינו מלוכה רפובליקאנית בבחירות ישרות בשווי הזכיות לכל אחד ואחד כפי דרך הציוויליזאציאן היותר מתקדם, תהיה הממלכה הראשונה לבת ירושלים...[7]

ברור שבחירות אלו, בהן משתתפים גם נשים ונכרים על פי שיטת הרח״ה[8], קובעות מי הם חברי בית המחוקקים. מכאן שאם שביד וזוהר צודקים בטענתם שבמקום אחר הרח״ה קבע כי חברי בית המחוקקים ייבחרו רק על ידי החכמים, מדובר בסתירה חזיתית בין דבריו המפורשים. מובן כי על יסוד סתירה אין לייחס לרח״ה משנה סדורה של ׳דמוקרטיה לרבנים בלבד׳[9].

כבר הסכמנו עם שביד וזוהר שאין אופים של מוסדות השלטון וחלוקת הסמכויות ביניהם ברורים בכתבי הרח״ה. בקטע הנ״ל, לדוגמא, הרח״ה מתיחס לאותם שופטים ״המחוקקים

---

[4] ע׳ שם, עמ׳ 186-192. כמו אצל שביד, גם אצל זוהר לא ברור אם כוונתו היא שהרח״ה חזה שבבית המחוקקים הישראלי יתקבלו הכרעות על פי רב ראיות.

[5] שם.

[6] במינוחו של זוהר, שם.

[7] הרח״ה, מלכי א׳, עמ׳ 39-40.

[8] ע׳ חלק ד׳: אזרחות.

[9] ודוק: שביד וזוהר לא ביקשו לשלול את כוונותיו הדמוקרטיות של הרח״ה אלא להבחין בין תפישתו, לפיה החכמים שולטים לבדם על עניני חקיקה ושיפוט, לבין ״דמוקרטיה חילונית״. אך שלילת ריבונותם המעשית של אזרחי המדינה על חקיקת החוקים המחייבים אותם מרוקנת לדעתי את רעיון הדמוקרטיה מחלק ניכר משמעותו. יחוס תפישה כזו לרח״ה פירושו שלאחר שישב שלושה עשורים בארה״ב והתבונן בהתנהלות מערכות השלטון שם, ואף גיבש לעצמו תפישה מדינית-תורנית אותה כינה ״דמוקרטית״ שוב ושוב ואף השווה אותה לנהוג בארה״ב, עדיין לא הבין הרח״ה את עקרונות הדמוקרטיה היסודיים ביותר. מובן שאם הרח״ה אכן היה קובע באופן מפורש שבניגוד לדמוקרטיה ״החילונית״, במדינה אותה הוא חוזה הרבנים לבדם ישתתפו בבחירות ולא כלל האזרחים, היינו מבינים שיש כאן דחיה מודעת של אחד מעקרונותיה העיקריים של הדמוקרטיה. אך כפי שנראה ההפך הוא הנכון, והרח״ה דוגל בריבונות האזרחים המבטאים את רצונם באמצעות בחירות דמוקרטיות כמקובל במערב.

והיועצים" שפועלים כדוגמת ה'סענאט' וה'לעדזיסלייטשור' כאל "בי"ד של שבעים ואחד". לעומת זאת במקום אחר הרח"ה משווה את בית הדין הגדול למוסד אמריקני אחר: ה"סופרים קארט".[10] ואכן, בתשובה אחרת שבה הרח"ה דן בחידוש הסמיכה, הוא מייחס לבית הדין הגדול תפקידים שנשמעים מתאימים ל"סופרים קארט": הכרעת מחלוקות בין רשויות השלטון, פיקוח על בתי המשפט וכדומה.[11] אך כיצד אותו המוסד, בית הדין הגדול בירושלים, יכול להיות הן ה'סענאט' וה'לעדזיסלייטשור' והן ה"סופרים קארט"? לדעתי אין להסיק מכאן שהרח"ה שאף לאחד מוסדות שונים אלה, שהרי אין הוא מזכיר את שתי ההשוואות במקום אחד, אלא שלא הכריע בינו לבין עצמו אלו תפקידים יוטלו על מוסד שיכונה בית הדין הגדול ואלו תפקידים יוטלו על מוסדות אחרים שיכונו בשמות אחרים. מכאן שלא נוכל לקבוע גם אנחנו מהי שיטתו בנושאים אלה.

יחד עם כל האמור לעיל, קיימת חלוקת ספרותית בכתבי הרח"ה שעשויה להועיל לנו. בתשובה שבה משווה הרח"ה את בית הדין הגדול ל'סענאט' ול'לעדזיסלייטשור', הוא עוסק בצדדים המדיניים הרחבים של מצות שופטים (בהנגדה מפורשת לצדדים השיפוטיים של מצוה זו[12]), וכן בשאלות שקשורות במצות מינוי מלך ובמעמדו של המלך בימות המשיח. בתשובה זו אין הרח"ה עוסק בשאלות של המערכת השיפוטית, כגון כינון בתי משפט, מינוי דיינים, סדרים משפטיים וכדומה. בהקשר הזה מופיעים דבריו המפורשים של הרח"ה בנוגע לבחירות ישירות בהשתתפות כלל אזרחי המדינה. לעומת זאת, התשובה שבה הרח"ה משווה את בית הדין הגדול ל"סופרים קארט" מוקדשת לשאלה שיפוטית של ממש: האם קיימת אפשרות לכונן בית דין לערעורים על פי ההלכה[13]. גם בשתי התשובות שבהן הרח"ה מדבר על תפקיד מיוחד לחכמים בכינון בית הדין הגדול, הדיון עוסק בשאלות שיפוטיות-הלכתיות כמעט באופן בלעדי: חידוש הסמיכה וקידוש החודש על פי הראיה[14]. מכאן, שהשאלה אודות מעמדם של חכמים בכינון מוסדות השלטון נוגעת ככל הנראה לא לבית המחוקקים אלא למוסדות השיפוט. קשה אמנם להסיק מסקנה חד משמעית מחלוקה ספרותית מעין זו. אך סביר יותר להניח שהרח"ה לא גיבש לגמרי את שיטתו בהקשר זה ולכן כינה הן את בית המחוקקים והן את ה"סופרים קארט" בשם "בית הדין הגדול" מאשר להניח שהרח"ה הדגיש שהבחירות ל"מחוקקים" יהיו "בשווי הזכיות לכל אחד ואחד" ובאותו חיבור ממש הגביל בחירות אלו לחכמים בלבד מבלי להקדיש מילה לביאור סתירה חזיתית ומהותית שכזו.

לאור האמור לעיל עלינו לדון בפרשנותם של שביד וזוהר לפיה בבחירות מסויימות הקשורות לאותם מוסדות שיפוט לא מוגדרים, בוחרים רק החכמים. יש לציין כי מקובל היום במדינות הדמוקרטיות שמינוי שופטים לערכאות אינו כרוך בהכרח בבחירות כלליות. במדינת ישראל, למשל, אין בחירות ישירות לתפקידי שיפוט ונבחרי ציבור הם רק מרכיב אחד בהליך מינוי השופטים. מרכיב נוסף, ובעל משקל מכריע בשיטה הנהוגה בישראל, הוא שופטים שמכהנים בפועל, כך שבמידה רבה המערכת השיפוטית מאיישת את עצמה. בנוסף, דברי הרח"ה אודות

---

[10] הרח"ה, מלכי א', עמ' 17.
[11] הרח"ה, מלכי ב', עמ' 5.
[12] ע' מלכי א', עמ' 39-40.
[13] הרח"ה, מלכי א', תשובה ד'.
[14] הרח"ה, מלכי ב', תשובה א'; מלכי ג', תשובה ג'.

מעמד החכמים במינוי השופטים מתיחסים לאירוע חד פעמי אשר יתרחש בכינון מחדש של בית הדין הגדול: חידוש סמיכת חכמים. התוצאה היא שגם אם הרח"ה אכן סבר שהחכמים הם שממנים את בית הדין הגדול במובן של "סופרים קארט" אין בכך בהכרח ניגוד לנהוג בדמוקרטיות הליברליות בימינו, וזאת אם נתפוש את "החכמים" כ"קהילת המשפטנים" של היום. כמובן, ההשוואה בין "החכמים" במשמעותו אצל הרח"ה לבין קהילת המשפטנים היתה מחייבת דיון מפורט, אך נפסח על דיון זה מכיוון שלדעתי הרח"ה כלל לא הפקיד בידי "החכמים" כציבור הנושא סמכות מחייבת בפני עצמו אפילו את הסמכות לחדש את הסמיכה.

לדעתי שיטת הרח"ה היא זו: ראשית, בני ישראל מתקהלים בארץ ישראל. שנית, הציבור הרחב מייפה את כוחם של קבוצה של חכמים, באמצעות בחירות ישירות וכלליות, לכונן את מוסדות השיפוט ולחדש את הסמיכה. שלישית, החכמים שהוסמכו לכך על ידי העם ממנים על פי רוב דעות את הראויים להיות השופטים הראשונים של בית הדין הגדול (במובן של "סופרים קארט"). מינוי זה, שהוא כאמור על פי רוב חכמי ישראל הנבחרים על ידי הציבור בארץ ישראל, מהווה חידוש הסמיכה. החכמים הסמוכים יכוננו מערכת שיפוטית על כל ענפיה. הסדר זה משקף את שיטת הרח"ה לפיה הסמיכה אינה אלא מינוי על ידי העם הרחב, כפי שנראה בהמשך. עתה נביא את הדברים עליהם התבססו שביד וזוהר:

> **1**...ונאמר שפטו העדה בין המכה ובין גואל הדם והצילו העדה את הרוצח מיד גואל הדם והצילו העדה את הרוצח מיד גואל הדם (שם שם כ"ד כ"ה), וחז"ל בריש סנהדרין דרשו מזה לסנהדרי קטנה....הן אמת דלפי פשוטו של מקרא גם שם על העדה כלה נאמר, לאמר עדת אותה העיר אשר היא מחויבת לשפוט בין גואל הדם ובין הרוצח, אמנם אחרי כי אין לכלם כח השופט ומדע המשפטים, וא"א כי כולם ישפטו, א"כ גם זה **על הב"ד הנבחרים מן קהל העיר הזאת** נאמר
>
> **2** כאמרם מנין שממנין ב"ד לכל עיר ועיר ת"ל שופטים בכל שעריך, אשר מטעם זה כתב ג"כ הרמב"ם ז"ל שהסמיכה תחזור על ידי הסכמת רוב חכמי ארץ ישראל אם שהבחירה צריך להיות מעם ישראל אבל אחרי שלא כל העם יודעים לבחור בדברים כאלה הבחירה היא ביד אלה שיודעים לבחור כמ"ש בסעיף ד' [שם כתוב: "וזהו שפי' הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה שתהיה הסכמה אחת מכל החכמים והתלמידים, (כי העם לדעתו אינם יודעים לבחור בזה להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש)."],
>
> **3** והדבר הנהוג בהממשלות הדעמאקראטית שכל אחד יש לו זכות הבחירה גם אם איננו יודע בין ימינו לשמאלו **במהות המשרה אשר דורשים הסכמתו** הוא עוות הדין...שאפי' בדבר אשר צריכים הסכמת העם ושהבחירות יהי' מן העם אבל מן אלה מן העם המבינים מה דרוש להעם, על כן גם בסמיכה אם שבארנו שהיא המנוי של עם ישראל בארץ ישראל אבל זכות הבחירה בזה יש רק לחכמי ישראל מכל ישראל בארץ ישראל, **כי אין העם מבין מי ראוי להיות דין ומי לא,**
>
> **4** וכמו כן פירוש הקרא ושפטו העדה והצילו העדה אין העדה השופטות והמצלת העם הפשוט אשר לא יודע רוח משפט ולא יכול לשפוט ולהציל ברוח בעד דעת, על כן פירשוהו על הב"ד...כי גם העדה הנזכרת לעיר ועם לא על פרטי כל העיר יכול לפול רק על **נבחרי** העיר לדבר מה והם הב"ד...ושפטו העדה ב"ד, וזה מוכרח להיות הב"ד **הנבחר** מן העדה..."[15]

ראשית, יש לציין כי הקשר הדיון הוא שיפוטי-הלכתי מובהק. אין כאן התיחסות לא לבית מחוקקים ולא לתפקידי חקיקה. הרח"ה קובע כי החכמים יקבעו מי הם **הדיינים**, "כי אין העם מבין מי ראוי להיות דיין ומי לא". כאשר הרח"ה ביקש לדון ב"מחוקקים ויועצים", הוא השתמש במונח "שופט", ואף הבהיר מפורשות ש"שופטים" בעברית פירושם מחוקקים, יועצים, לוחמים וכו'. כמו כן, באותה פיסקה (3 לעיל) שבו הרח"ה מדבר על מינוי דיינים, הוא מגנה את המנהג

---

[15] הרח"ה, מלכי ב', עמ' 38-37. הדגשים ומספור שלי.

הנהוג במדינות דמוקרטיות מסוימות לאפשר לעם הרחב לבחור מי יתמנה ל״משרה״ שאין הם מבינים את מהותה. סביר שהרח״ה אינו סבור שתפקיד המחוקק נכלל בקטגוריה זו, שהרי קבע שכל אזרחי המדינה יבחרו במחוקקים. מכאן סביר שאותה ״משרה״ שמדובר בה היא משרת הדיין, שהוא כאמור הנושא של אותה פיסקה (3). מסתבר, אם כן, שהרח״ה מגנה כאן את ההליך המקובל עד היום בארה״ב לפיו בוחרים בבחירות ישירות וכלליות שופטים בערכאות מסוימות[16]. על פי אותה טענה, שאין להפקיד סמכות משפטית בידי מי שאינו מבין במשפטים, הרח״ה גם מגנה את שיטת חבר המושבעים הנהוגה בארה״ב.[17]

בפיסקה 1 אומר הרח״ה שעל אף שהחובה לשפוט בין הרוצח וגואל הדם חלה על הציבור כולו, מכיוון שאין לפשוטי עם ״כוח השופט ומדע המשפטים״ (ושוב יש לשים לב להקשר השיפוטי המובהק), חובה זו מתבצעת בפועל על ידי בית הדין **הנבחר מן הציבור**. בפיסקה 2 הרח״ה מקביל באופן מפורש בין הציבור הרחב שאין לו ״כוח השופט ומדע המשפטים״ לבין העם שעל אף שהחובה למנות דיינים סמוכים חלה עליו, אין לו את הידע הדרוש לכך. על כן, החכמים, שהם מקבילים לבית הדין **הנבחר מן הציבור**, ימלאו חובה זו. בפיסקה 3 הרח״ה מבהיר את הטעמים לכך שחובות שחלות על העם הרחב מתבצעות לא על ידי העם הרחב חסר ההכשרה המתאימה, אלא על ידי מי שמסוגלים לכך. על פי הקטעים הקודמים ברור במי מדובר: החכמים אשר הינם שליחים **נבחרים** של העם ממלאים את חובת העם הרחב, אם במסגרת בית הדין השופט בין גואל הדם והרוצח ואם מסגרת חידוש הסמיכה על ידי מינוי דיינים מוסכמים. בפיסקה 4 הרח״ה חוזר ומשווה את החכמים שיחדשו את הסמיכה לבית הדין **הנבחר** למלא את חובת הציבור לשפוט בין גואל הדם והרוצח.

אין זה המקום היחיד שבו הרח״ה מגלה את שיטתו זו. אדרבה, ישנם סימוכין ברורים ששיטת הרח״ה היא שחידוש הסמיכה בראשית כינון המדינה היהודית יתבצע על ידי קבוצה של חכמים שייבחרו לשם משימה זו על ידי העם הרחב. אלה דברי הרח״ה בשאלה שניסח[18] לתשובה על הסמיכה (שבה מופיע הקטע לעיל עליו הסתמכו שביד וזוהר):

> ...אבל השאלה היא על מי מוטל החוב למנות הב״ד [הגדול בירושלים] הלז? ומי הוא אשר בכחו למנותו שיהי לו כח ב״ד הגדול מוסמך...? כי אפי׳ לדעת אלה החכמים המסכימים על חדוש הסמיכה בזה״ז שהוא ע״פ דעת הרמב״ם ז״ל שיש כח לזה לרוב חכמי ישראל בארץ ישראל, אבל לא ידענו עדין אם חשב הרמב״ם ז״ל שלא צריכים לזה כלל את עדת ישראל רק החכמים מעצמם יבחרו להם את הב״ד הגדול או את מי שחפצים לסמוך, **או שצריכים לזה בראשונה גם ועידת והסכמת עם ישראל? אם שלא הזכיר רק רוב חכמי ארץ ישראל, אבל יכולים לחשוב שאחרי שיבחרו עם ישראל את החכמים וידועים לשבטיהם אזי מועיל הסכמת רוב החכמים להסמיכה**...**א״כ העם צריך לבחור מקודם ואח״כ סומכים אותם...**[19]

אין ספק מהי תשובת הרח״ה לשאלות שהציב בקטע זה. ראשית, הרח״ה שואל ״...אבל השאלה היא על מי מוטל החוב למנות הב״ד [הגדול בירושלים] הלז?״ כפי שנראה בהרחבה להלן, ברור ומפורש ששיטתו המובהקת היא שמצות שופטים אשר כוללת את החובה למנות את בית הדין הגדול בירושלים חלה על העם בכללותו ולא על החכמים בלבד. לדעת הרח״ה כל כוחם המדיני של חכמי ישראל נובע מהיותם נבחרים על ידי העם. כמו כן, כאמור, לשיטתו אין

[16] לדעה על השיטה האמריקאית שסביר כי היתה מקובלת על הרח״ה, ע׳ שירר, שופטים למכירה.
[17] מלכי ב׳, עמ׳ 56.
[18] נראה ברור שהרח״ה כתב את השאלות לתשובותיו. בכל אופן, בוודאי הוא שניסח אותן.
[19] הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 2 בדפי השאלות.

משמעותו של המושג "סמיכה" אלא מינוי חכם לסנהדרין על פי הסכמת העם כאשר הסכמה זו ורק היא מייפה את כוחו של החכם לשאת סמכות מחייבת.

בקטע המצוטט לעיל, לאחר שאלתו העקרונית אודות מצות שופטים (מינוי בית הדין הגדול), ממשיך הרח"ה ושואל אודות ההליך שבו מחדשים את הסמיכה. הוא מציב שתי אלטרנטיבות:

א) "שלא צריכים לזה [חידוש הסמיכה] כלל את עדת ישראל רק החכמים מעצמם יבחרו להם את הב"ד הגדול או את מי שחפצים לסמוך"

וב) "אחרי שיבחרו עם ישראל את החכמים וידועים לשבטיהם אזי מועיל הסכמת רוב החכמים להסמיכה"

לאחר שעמדנו על השאלה הראשונה וקבענו שהעם הרחב הוא זה שמצווה להקים את בית הדין, שהסמיכה אינה אלא ייפוי כוחו של החכם על ידי העם, ושאין כוח לבית הדין כלל אלא על יסוד הסכמת העם, ברור שנשללת אלטרנטיבה א' ושדעת הרח"ה היא אלטרנטיבה ב'. ודוק: אם הרח"ה היה מתנסח כך שהשאלה היא לא על עצם הזיקה בין החכמים וחידוש הסמיכה לבין עדת ישראל בכללותה, אלא רק על הצורך בקיום בחירות רשמיות, ניתן היה להעלות על הדעת (אם כי בניגוד לשיטתו המפורשת במקומות אחרים) שהרח"ה גורס שהחכמים מייצגים את העם גם ללא בחירות. אך לאחר שהרח"ה העמיד את השאלה על עצם הזיקה בין העם הרחב לבין חידוש הסמיכה, ברור שדעתו אינה "שלא צריכים לזה [חידוש הסמיכה] כלל את עדת ישראל". ואכן, עשרה עמודים לפני הקטע שעליו התבססו שביד וזוהר, הרח"ה קובע במפורש:

> ...ועלינו לדרוש ולמצוא ענין הסמיכה בתוך מצות שימת שופטים...אשר נצטוו עליו כל ישראל הלא **כל אחד ואחד מישראל צריך לקחת חלק במצוה זו, ר"ל בהבחירה...**
> ...סדר הבחירות בישראל הוא **שכל ישראל בוחרים את הב"ד הגדול** והוא יבחר את הבתי דינים לשבטים...
> ...אם יתרכזו **כל ישראל** יחד ברשות המלכות לקהל בארץ ישראל ויבחרו ב"ד אזי בלי ספק יהי' לו דין ב"ד הגדול, ויכול לסמוך גם לאחרים...וזהו שפי' הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה כשתהיה הסכמה אחת מכל החכמים והתלמידים, (כי העם לדעתו אינם יודעים לבחור בזה) להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש...תתקים לו הישיבה...ויהי' סמוך...**כי רק הסכמת הקהל** המתרכז עליו עושה אותו לסמוך"[20]

בדברים אלה הרח"ה עונה במפורש על השאלות שהציב לעיל ותשובתו היא כאלטרנטיבה ב'. זאת ועוד. הרח"ה העמיד את שתי האלטרנטיבות המוזכרות כפרשנויות שונות לשיטת הרמב"ם. והנה הרח"ה מגלה כאן שהסיבה לכך שאין הרמב"ם מחייב את העם הרחב ליטול חלק הלכה למעשה בסמיכת החכמים היא ש"לדעתו אינם יודעים לבחור בזה". אך אם לדעת הרמב"ם (על פי הרח"ה) "...לא צריכים לזה [חידוש הסמיכה] כלל את עדת ישראל..." אזי אין להערה זו אודות הרמב"ם כל מובן. ברור שהרח"ה מתכוון להסביר מדוע הרמב"ם מציין בהליך חידוש הסמיכה רק את הסכמת החכמים **כאשר לאמיתו של דבר גם לדעתו יש צורך בהסכמת כל עדת ישראל**. דברי הרח"ה שאנו מנתחים בפסקה זו מופיעים בסעיף ד' של תשובת הסמיכה. בקטע שעליו הסתמכו שביד וזוהר הרח"ה מפנה אל סעיף זה:

> אשר מטעם זה כתב ג"כ הרמב"ם ז"ל שהסמיכה תחזור על ידי הסכמת רוב חכמי ארץ ישראל אם שהבחירה צריך להיות מעם ישראל אבל אחרי שלא כל העם יודעים לבחור בדברים כאלה הבחירה היא ביד אלה שיודעים לבחור כמ"ש בסעיף ד'...

---

[20] שם, עמ' 30-28. יש ניסוחים דומים המחייבים בחירת החכמים על ידי העם בעמודים 33, 34, 351.

סופו של דבר, ברור שלא הרח"ה ולא הרמב"ם על פי פרשנות הרח"ה סבורים "שלא צריכים לזה [חידוש הסמיכה] כלל את עדת ישראל רק החכמים מעצמם יבחרו להם את הב"ד הגדול או את מי שחפצים לסמוך" ודעתו החד משמעית של הרח"ה היא ש"אחרי שיבחרו עם ישראל את החכמים וידועים לשבטיהם אזי מועיל הסכמת רוב החכמים להסמיכה".[21]

מכל האמור לעיל ברור שאין בשום אופן לייחס לרח"ה עמדה לפיה המחוקקים במדינת ישראל ייבחרו על ידי הרבנים בלבד. המחוקקים ייבחרו בבחירות ישירות ושוויוניות בהשתתפות כלל האזרחים, יהודים ונכרים, גברים ונשים, דתיים וחילוניים, כפי שכתב הרח"ה במפורש, וכפי שנראה בחלקים הבאים. הרח"ה אינו מקדיש דיון מפורט למינוי הדיינים למערכת המשפטית אלא רק לכינונה הראשוני של מערכת המשפטית שבו כרוך חידוש הסמיכה. לגבי חידוש הסמיכה עמדת הרח"ה היא שהעם הרחב בוחר בחכם או בקבוצה של חכמים והם אלה שימנו דיינים מוסמכים כאשר מינוי זה מהווה את חידוש הסמיכה[22]. החוקרים שייחסו לרח"ה תפישה של דמוקרטיה "תורנית" או "הלכתית" השוללת בחירות דמוקרטיות רגילות, הוטעו על ידי קטע מדברי הרח"ה שהוא אכן מטעה[23]. אך עיון מדוקדק בקטע זה מלמד לא רק שהוא משתלב בשיטתו הכללית לפיה החכמים המחדשים את הסמיכה נבחרים לשם כך על ידי העם הרחב, אלא שהעמדה המובעת בו אודות הזיקה העקרונית בין העם לבין חידוש הסמיכה מוכיחה כי בין שתי האלטרנטיבות כפי שניסח אותן הרח"ה, דעתו של הרח"ה היא כאלטרנטיבה השניה: "אחרי שיבחרו עם ישראל את החכמים וידועים לשבטיהם אזי מועיל הסכמת רוב החכמים להסמיכה". ראינו, כאמור, גם מתוך דבריו המפורשים של הרח"ה שזוהי עמדתו.

---

[21] הרח"ה גם חוזר על עמדתו זו בהקשרים שונים. ע' דבריו אודות יסוד הרבנות הראשית: מלכי ג', עמ' 131-132. כך גם פירש את דבריו עורך אוצר ישראל, (איזנשטיין, סמיכה): "לדעתו [של הרח"ה] הסמיכה בעיקרה איננה תלויה בשלשלת של מוסמכים רק בבחירת העם כלו או קהל ישראל...ובמנוי הכללי הזה [של החכמים שיהיו סמוכין] צריך כל או"א [אחד ואחד] מישראל לקחת חלק, אחר שנבחר ראש אחד על כלם, יש בכחו לבחור דיינים ולסמוך ראש אחר במקומו, כי נעשה שליח לכל ישראל. אבל לא יוכלו שאר ב"ד [בית דין] לבחור מעצמם הראש אשר לא נבחר מכלל ישראל, כי אינם שליחים. כי כוח הסמיכה היא המנוי והבחירה של כל ישראל." על אף שערך זה יוחס בדפוס לעורך האנציקלופדיה איזנשטיין, במכתב "אל בני ובנותי" בסוף כרך א' של מלכי בקדש, הרח"ה כולל ערך זה בין אלה הרבים שחיבר בעצמו. יתכן שעובדה זו מעידה על היותו של הרח"ה מחבר של גרסה קודמת של ערך זה או על השתתפותו בהכנת הערך כפי שפורסם.
יש לשים לב שהניסוח באוצר ישראל תופש את היבחרותו של "ראש אחד" כשלב הכרחי בחידוש הסמיכה. בקטע המקורי במלכי בקדש אפשרות זו מוצגת כ"יכול לסמוך לאחרים". גם טרנר (כוח הציבור, עמ' 41) הסיק מדברי הרח"ה שהצבור בוחר בחכם אחד, לא בקבוצה של חכמים, והוא מסמיך את האחרים. אך לעיל ציטטנו דברים שמשתמע מהם שדווקא קבוצה של חכמים הם שנבחרים. לדעתי הרח"ה לא הכריע בין אופציות אלו ומבחינתו אין הבדל עקרוני ביניהן, הרי בכל אופן הסמיכה מתחדשת באמצעות בחירת כל העם בעקיפין. זאת הסיבה שכתב בקטע המצוטט כאן "יכול הראש" ולא קבע שכך ייעשה דווקא.
הבדל נוסף בין הדברים באוצר ישראל לבין הנאמר במלכי בקדש מופיע בסוף הצגת שיטת הרח"ה. ברור שלדעת הרח"ה רק תושבי ארץ ישראל ישתתפו בבחירות, כפי שנראה בהמשך, ואילו בערך "סמיכה" נאמר שישתתפו גם נציגים מ"תפוצות ישראל". איני מכיר שימוש של הרח"ה במונח "תפוצות ישראל" ונדמה שהמונח "גלות" תואם יותר את שיטתו. בכל אופן, דברים אלה בערך "הסמיכה" מובאים בסוף סיכום שיטת הרח"ה במילים "ולפ"ז אפשר לחדש הסמיכה בא"י באופן זה", ונראה שמדובר בתוספת על דעת העורך איזנשטיין שהוא גם מחבר הערך (איזנשטיין, סמיכה).

[22] על גופה של תפישת הסמיכה של הרח"ה ע' בהמשך.

[23] גם י' טרנר אינו מפרש את הרח"ה כאילו חזה שלטון רבני הבוחר את עצמו אלא שופטים הנבחרים על ידי הציבור בעקיפין. עם זאת, טרנר לא שילב בתמונת השלטון של הרח"ה (כוח הציבור, עמ' 41-42) את דבריו של הרח"ה שהמחוקקים והיועצים ייבחרו ב"בחירות ישרות בשווי הזכיות לכל אחד ואחד" כדוגמת בתי המחוקקים האמריקניים (הרח"ה, מלכי א', עמ' 40). לדעתי, החלוקה הספרותית שהצעתי בין התחום החקיקתי לבין התחום השיפוטי יכול למזער, אם כי לא לבטל, את המתח בין קביעתו של הרח"ה שבית הדין הגדול ייבחר בבחירות ישירות מצד אחד לבין קביעתו שייבחר בבחירות עקיפות מצד שני. אך גם אם נדחה הצעה זו, תמונת השלטון במדינת הרח"ה צריכה לכלול גם בתי מחוקקים אשר חבריהם נבחרים בבחירות ישירות על ידי כלל האזרחים, אותם הרח"ה משווה לקונגרס האמריקני באופן מפורש, וזאת גם אם לא נדע לשרטט את הגבול בין כוחם של אלה לבין החכמים הנבחרים בבחירות עקיפות.

# פרק ה': ברית העם - מקורה של הסמכות המדינית

## שיטת הרח"ה

### כוחה המדיני של ברית העם

הרח"ה מנגיד בין שני סוגים מהותיים של בריתות: ברית עם וברית אלוק[1]. ברית אלוק היא ברית בין אדם, או בין קבוצה של בני אדם, לבין ה'. ברית עם לעומת זאת היא ברית שנכרתת בין בני אדם. נראה שיש שני מרכיבים עיקריים של המושג ברית העם שמשמשים בערבוביא בדברי הרח"ה. חוקרי הרח"ה כבר עמדו על קיומם של שני המרכיבים אך לא הבחינו ביניהם באופן חד מספיק לצרכנו כאן. המרכיב הראשון הוא הסכמה חופשית: אין הברית מחייבת אלא אם צדדיה מסכימים לה ללא כפייה חיצונית. אומנם, הצדדים בברית אלוק גם הם אמורים להיות חופשיים, אך עצם העמידה נוכח בורא העולם פותחת פתחון פה, או אפילו ספק של ממש,ביכולתו של הגורם האנושי, אשר נכנס לברית תוך יראה גדולה, להסכים ברצון חופשי, ומכאן שיש מי שמטיל ספק בתוקפה המחייב של ברית כזו[2]. בברית עם, לעומת זאת, בני אדם חוזרים ומתחייבים לקיים את התכנים של ברית האלוק ללא נוכחותו המבעיתה של השופט את כל הארץ[3]. אם כן, מרכיב "ההסכמה החופשית" של ברית העם מהווה למעשה השלמה לברית האלוק שאמורה אף היא לכלול מרכיב זה.[4]

המרכיב השני של ברית העם הוא סמכות מדינית. בהקשר של עבודה זו, פירושה של סמכות מדינית הוא הפעלה לגיטימית של כפייה ממשית מצד בני אדם על בני אדם לטובת אכיפת הנורמות המחייבות של הקבוצה. כאן קיים ניגוד של ממש בין ברית אלוק לבין ברית עם. בברית אלוק אדם מתחייב בפני האלוק והאלוק רשאי להענישו על הפרת הברית, אך אין סמכות לבשר ודם לאכוף תנאי ברית אלוק. ה' הוא בעל יכולת לברוא עולמות ולהחריבם, אך מחויבותו לצדק אינה מאפשרת לו ליצור סמכות מדינית של האדם על האדם ללא הסכמת האדם. רק ברית עם, המבוססת כאמור על הסכמה אנושית, מכוננת סמכות מדינית אנושית המאפשרת הפעלת כוח לגיטימית של בני אדם על מנת לכפות נורמות כלשהן. מכאן שלא היה די בהתחיבות עם ישראל בפני הקב"ה לקיים את התורה על מנת לאפשר כפיית נורמות התורה על ידי שופטים ושוטרים. נחוצה לשם כך ברית עם הנכרתת בין בני העם ובמסגרתה מכוננים סמכות מדינית מחייבת.[5]

הרח"ה מציג את שיטתו זו בין היתר במהלך דיונו בברית שכם, אותה כרת יהושע עם בני ישראל. ראשית, "נוכח יהושע כי ברית אלו"ה מועיל רק להבאים בסוד ה' או לאשר רוח ה' מופיע עליהם בנבואה, אבל להעם צריכים לכרות ברית **על התנאים שמתנים ביניהם בהסכמתם, וזהו הטיפוס האמיתי של הברית הזאת "ברית עם"**, ו"ברית עם" צריכה להיות בלא הכרח ובלי

---

[1] מכיוון שעצם תפישת הרח"ה אודות ברית האלוק וברית העם כבר סוקר במחקר אנו מקצרים בהצגה הכללית של הדברים ומתמקדים בסוגיות החשובות לדיוננו כאן. ע' שביד, דימוקרטיה, פרקים ב' ו; זוהר, מחויבות, פרק ה'; טרנר, כוח הציבור.

[2] ע' בהמשך.

[3] על אף שבדיוניו בברית סיני הרח"ה לעיתים מזכיר את נוכחות האלוקים בצורות שונות במהלך כריתת הברית, באופן עקרוני אין נוכחות אלוקית בברית עם: "...כי בהברית הזאת לא נשמע כלל אמרי ה' כי הי' רק ברית עם כמ"ש [=כמו שכתבנו]..." הרח"ה, אלה ג', עמ' 60.

[4] על חשיבות ההסכמה החופשית בברית העם ע' הרח"ה, אלה ג', עמ' 58.

[5] השווה טרנר, כח הצבור, עמ' 33.

מודעה ואונס."[6] "ויכרות יהושע 'ברית לעם' ביום ההוא ר"ל שזאת היתה ברית עם וישם לו ל'ברית עם' חוק ומשפט בשכם, **ר"ל החוק והמשפט הכוח שיש לברית עם**"[7]. יוצא שברית העם היא שמעניקה כוח מחייב לתנאים שמתנים בני העם ביניהם, הם חוק ומשפט: "וכל סדרי עם ומשטרו המה בכלל ברית עם"[8] או במקום אחר: "הרשות לעשות חוקים על כולם עושה אותם לברית עם, וכיון שהם ברית עם יש רשות לראשי העם כלו לחקוק חוקים עליו ולחלקיו שבטיו פלכיו ועיריו"[9]. שום אמת או סמכות אינם יכולים להעניק כוח מחייב לחוק בלעדי כוח ההסכמה הטמון בברית עם:

ואחד מחוקי ומשפטי ברית עם הוא כשאחד חפץ לנטוע בלב העם איזה אידייע אפילו היותר אמתית ולהסר מהם דעה אפילו היותר כוזבת ולעשות ברית עם על זה צריך ליתן להעם החופש לבחור, הוא יוכל לומר להם אני וביתי אלך באידיאה הטובה והאמתית אשר אני מציע לפניכם, אבל להעם הוא צריך לומר להם בחרו לכם כרצונכם, ורק אז אם בוחרים בהטוב ובהישר יכול לעשות אמנה וברית עם לומר להם אתם בחרתם, עדים אתם בכם כי אתם בחרתם והם יאמרו עדים, נעשה לברית עם. אבל אלו אשר משתדלים על העם להכריחם לאיזו אידיעה בעל כרחם אפי' אידיעה היותר טובה המה נקראים דספוטים נוגשים הלוחצים את העם **ואין בריתם ברית ואין חוקם חוק** ואות הוא כי האידיע שלהם היא כוזבת ברובה, כי אידעה ישרה דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום.[10]

האידיאה שמדובר בה בהקשר של ברית העם של יהושע אינה אלא שלילת עבודת אלוהים אחרים והמחויבות לעבודת האלוקים האחד[11]. אפילו כשמדובר באידיאה זו, ואפילו כאשר מי שמבקש להנחיל אותה הוא יהושע בן נון, אין תוקף מדיני לחוק האוסר על עבודת אלוהים אחרים ללא הסכמת העם המבטאת את כוח ברית העם. ובהמשך לאותו הקטע הרח"ה מבהיר את דבריו: "והמאמר 'עדים אתם בכם' נותן את הטיפוס הנכון של 'ברית עם' כי כל שטר וקשור בין אדם לחבירו על הגאולה ועל התמורה צריך להיות לפני עדים...והעדים המה לא רק להוכיח אמתת הדבר לבד אך לקיים הדבר על פי שניים עדים 'יקום דבר'...ואולי מונח ב'עדים אתם בכם' גם ענין ערבות של יד העדים תהי' בו בראשונה..."[12] כלומר, עיקר ברית העם אינו להעיד על "אמתת הדבר" אלא על "הקימה", על קיום התנאים המפורטים, וזאת במובן של "יד העדים" שמסמלת את כוח החברה לכפות על יחידיה את קיום החוקים.

ויוצא מכל זה שחובותינו בהתורה והמצוה עיקרו הוא מצד **הקשר והברית אשר עשאנו על כל מצות ה'**, וזה לא היה בכח חכמי העם שופטיהם וזקניהם, כי לו בא זה בכחם אזי היה עדין הדבר גזירה לא קבלה ברצון אשר הקבלה ברצון היתה עיקר חפץ ה', ורק אחרי הכנסת העם בברית וקבלתם ברצון את השבועה **אז בוחרים מהם שופטים וזקנים אשר יעמדו על משמר קבלתם ככל קאנסטיטוציאן המתקבל מקודם להעם, ואח"כ נותן הכח על פיהו לשופטי העם וזקניו**. והכח הזה לא היה רק אז בעת קבלת התורה רק נשאר הכח הזה לישראל לעולם...שעיקר כח הב"ד הוא הסכמת העם...כי עיקר כח הב"ד הוא כח הצבור ובלעדי כח הצבור אין כח לב"ד מאומה".[13]

בהמשך נחזור ונדון בדברי הרח"ה בעניין סמכות בית הדין. עתה חשוב לנו שהרח"ה חוזר ומדגיש שהכוח המדיני של שלטון התורה נקנה לו מן הבריתות שכרתו העם **על** כל מצוה ומצוה: המצוה

---

[6] הרח"ה, אלה ג', עמ' 55-56.
[7] שם, עמ' 58.
[8] שם, עמ' 60.
[9] הרח"ה, אלה א', עמ' 76.
[10] הרח"ה, אלה ג', עמ' 57. הדגש שלי.
[11] שם, עמ' 58.
[12] שם, עמ' 59.
[13] הרח"ה, מלכי ג', עמ' 80-81.

מהווה ציווי אלוקי, אך החובה והערבות **המדיניים** מהווים הסכמה אנושית. רק ברית העם מעניקה כוח מדיני לשופטים ושוטרים[14].

הרח"ה עוקב אחר כריתת בריתות אלוק ועם רבות בתולדות עם ישראל. חלק מבריתות אלו היו נחוצות עקב תוספות לבריתות הקודמות, חלק עקב הפרות שונות של בריתות קודמות וחלק עקב תחושת העם, המוצדקת יותר או פחות, שהבריתות הקודמות נכרתו באונס ועל כן אינן מחייבות[15]. על אף שלדעתי קיימת עמימות מסוימת בדברי הרח"ה בשאלה מתי וכיצד המחויבויות העיקריות של עם ישראל הושלמו לגמרי, ברור כי בסופה של סדרת הבריתות המקראיות עם ישראל עומד מחויב באופן מלא בחוקי התורה הן כלפי הא"ל במסגרת ברית אלוק והן אחד כלפי השני במסגרת ברית עם.[16]

מהו תוקפן של בריתות אלו היום? האם התפוררות הקהילות, התפקרות המון העם ועליית התנועה הציונית החילונית ביטלו את הבריתות הקדומות? הרח"ה קובע במקומות שונים שבריתות האלוק והעם של ישראל הן נצחיות, ואין בכוחו של העם, או של גורם או אירוע כלשהו, לבטלן[17]. אם כן, נראה שדיוני הרח"ה המוזכרים לעיל, בהם הוא מתיחס לצורך לכרות בריתות חדשות, מתיחסים להיבטים שונים של בריתות ישראל, אך לא לתוקפן הכללי. יוצא שעם ישראל לעולם עומד מחויב לכונן סמכות מדינית שתכפה את התורה כחוקתה המדינית והדתית של האומה. לאור דברים אלה מיותר לציין כי תפישת הריבונות הדמוקרטית של הרח"ה אינה נסמכת על כוח העם לבטל את בריתות העם שכרת ולנטוש את התורה.

ברם, תפישת הריבונות הדמוקרטית של הרח"ה בכל זאת נסמכת על תפישתו בדבר ברית העם וזאת משום שעל אף שהעם מחויב בתכני הבריתות הקודמות להלכה, כל סמכות מדינית אקטואלית טמונה למעשה אך ורק בהסכמת העם בהווה. נכון, התפוררות הקהילות היהודיות אינה מבטלת את חובת העם לכונן סמכות מדינית שתיישם את התורה, אך היא יוצרת רִיק מדיני שבו אין לשום גורם סמכות לגיטימית להפעיל כוח מדיני. ודוק: על אף שהעם חייב בתורה, אין לשום גורם רבני או אחר סמכות לגיטימית לפעול כשלטון על העם ללא הסכמת העם. אפילו יהושע לא היה מורשה לכפות סילוק עבודה זרה מקרב העם ללא הסכמתם.[18] זאת ועוד: ללא התארגנות של "גוף מדיני" יהודי, קרי ציבוריות יהודית, המצוות המעגנות את החובה לקיום

---

[14] השווה פרשנותו של י' טרנר המובאת בהמשך.

[15] ע' למשל הרח"ה, מלכי ג', עמ' 55 ואילך; וכן שם, עמ' 81.

[16] העמימות עולה במיוחד בקשר לברית חורב (הרח"ה, אלה ב', עמ' 53 ואילך) ובקשר לברית שכם (הרח"ה, אלה ג', עמ' 55 ואילך).

[17] בקשר לברית שנכרתה בערבות מואב הרח"ה כותב (אלה ב', עמ' 122): "...אך הברית העם הלזה איננו כמו כל תקנות הקהלות שהוא רק ברית עם לבד שיכול הקהל להתירו רק הוא גם ברית אלוק אשר תעברו [יעברו?] גם בברית אלוק ובאלתו...וזהו ברית עם אשר באמת על דעת המקום לא לאיים לבד ואין לו הפרה...", ובמקום אחר (הרח"ה, אלה ג', עמ' 174): "שלא ניתק קשר לאומיותנו לעולם וגם אם מפוזרים ומפורדים אנחנו "עם" מפוזר ומפורד אנחנו כי עם היינו ועם נשאר לעולם...להיות לעם וה' להם לאלקים זאת בריתו אתו עד עולם". השווה ניסוחו של טרנר (טרנר, כוח הצבור, עמ' 36): "הצבור הוא מקור הסמכות, ולמרות שהתורה טומנת בתוכה את דבר ה', תקפותה מותנית בהסכמת הציבור גם אחרי שנעשה לחוקתו." טרנר הסיק זאת מדברי הרח"ה המצוטטים לעיל: "והכח הזה לא היה רק אז בעת קבלת התורה רק נשאר הכח הזה לישראל לעולם." אך כאמור לדעתי הכח הנשאר לעם על פי הרח"ה אינו הסמכות לדחות את התורה , שהרי הוא קובע כי ברית העם שנכרתה על קיום התורה מחייבת לעולם. הכוח שנשאר לעם הוא כיצד לפרש, ליישם ולחוקק במסגרת חוקת התורה. מכאן צריכים לומר שלא תקפות התורה עצמה תלויה בהסכמת הצבור בהווה, שהרי התורה מחייבת לעולם, אלא כל פרשנות הניתנת לתורה, כל אמצעי הננקט על מנת ליישם את התורה וכל חקיקה הנעשית במסגרת התורה, תלויה בהסכמת הציבור בהווה. באין הסכמה של העם בהווה אין סמכות מדינית מאחורי ההכרעות הפירושים, הישומים והחוקים כלשהם.

[18] וזאת על אף שהעם למעשה התחייב בקשר לאיסור זה בעבר. ע' בדיון הרח"ה על ברית שכם המוזכר לעיל.

הציבורי של התורה, כגון מצות שופטים, אין להן על מי לחול.[19] מכאן אנו יכולים להבין יותר לעומק את חשיבות כינון האסיפה המייסדת של הישוב בארץ ישראל בעיני הרח"ה, בה דנו בפרק הקודם. הדרך היחידה שניתן לכונן סמכות מדינית על מנת ליישם את התורה היא על ידי ייפוי כוח מצד העם כולו. בהמשך נראה שיפוי כוח כזה חייב להינתן באמצעות בחירות דמוקרטיות.

ברגע שהעם בארץ יתארגן לכדי גוף מדיני ויבחר בבחירות דמוקרטיות הנהגה מוסכמת, ברור שבריתות האלוק והעם שנכרתו בעבר מחייבות שהנהגה זו תפעל לקיום התורה. אך כאן נכנסת לתמונה תפישת האוטונומיה של הרח"ה. על פי תפישה זו, המחויבות לקיום התורה בוודאי פירושה תלמוד תורה מעמיק תוך כדי ניסיון מתמיד ליישם את פרטי התורה כולם. אך הלכה למעשה, המציאות ההלכתית של העדר מזבח, לצד הסמכויות הרחבות המוענקות להנהגה הנבחרת של העם להתמודד עם נסיבות הזמן והתפתחות התרבות, מפקידים את עיצוב פני המדינה היהודית בכל התחומים בידי אזרחי מדינת ישראל אשר הם הם מעניקים סמכות לגיטימית להנהגת העם.

בפרק הקודם כבר דנו במשמעות הדתית המיוחדת של השימוש באוטונומיה המוענקת על ידי התורה. ראינו שדברי הרח"ה שהסכמת ישראל תורה היא כי ישראל, קב"ה ואורייתא חד הוא, מתיחסים בראש ובראשונה להפעלת שיקול דעתם של שלומי אמוני ישראל. יש להוסיף כי לאור נכונות הרח"ה לשתף פעולה עם הציונות החילונית, ולאור קביעתו החד משמעית שהסכמת הציבור תתגלה רק באמצעות בחירות דמוקרטיות שבהן ישתתפו הדבקים בשינוי הערכין[20], סביר כי הרח"ה סבר שיש דרגות רבות של 'אידיאליות דתית' של השימוש באוטונומיה של המרחב המדיני. למשל, ברור שפעילותם האוטונומית של מנהיגי הציבור שהם חילוניים במוצהר תהיה בגדר שימוש לגיטימי של סמכות מדינית על פי התורה[21]. אך עם זאת, נציע כשנדון במעמד החילונים בפרק ח', שמידת האידיאליות של פעילות זו תהיה נמוכה. ככל שיהיו ביטוים רבים יותר של מחויבות לתורה כך מידת האידיאליות של השימוש באוטונומיה תהיה גבוהה יותר.

כאן נעוצה המשמעות הדמוקרטית מרחיקת הלכת של תפישת הריבונות של הרח"ה: מכיוון שסמכות מדינית נובעת מהסכמת הציבור ולא מהתאמה לציווי ה', סמכותם של מוסדות המדינה הנבחרים אינה תלויה במידת האידיאליות הדתית של פעילותם. יתכן שהציבור ומנהיגיו הם חוטאים הראויים לעונשים מאת ה', אך אין מצב זה מעניק לאדם כלשהו, אפילו יהושע בן נון, סמכות מדינית על פי התורה לכפות עליהם דבר וחצי דבר. שיטת הרח"ה קובעת כי התורה מפרידה בין סמכות מדינית ללגיטימיות דתית. אומנם, יתכן שהרח"ה לא דמיין עד כמה מדינת ישראל תידרדר מבחינת חילוניות אזרחיה ומנהיגיה, ומבחינת העדר הזיקה למקורות התורה בממשלה ובחוקיה, אך אין יסוד בתפישתו שיצדיק שלילת סמכותם המדינית של מוסדותיה של מדינה כזו. כפי שראינו בפרק הקודם, הרח"ה ראה בכינון האסיפה המייסדת שלב מכריע בחידוש מוסדות השלטון במסגרת מצות שופטים, כולל חידוש הסמיכה, כאשר ידע בוודאות שהזרמים החילוניים המובהקים של הציונות יטלו חלק נכבד בבחירות לאסיפה ובאסיפה עצמה. כל עוד

[19] נדון בכך בהקשר תפישת הסמיכה של הרח"ה.
[20] בה נעיין בפרק ח'.
[21] ע' שם.

מדובר בקיבוץ מדיני יהודי המנהיג את עצמו בארץ ישראל, נבחרי הציבור נהנים מסמכות מדינית על פי התורה גם אם חוטאים הם הראוים לעונש מאת ה'.

עד כאן עיקרי תפישת הריבונות של הרח"ה. המשמעות הדמוקרטית המלאה של תפישה זו מתגלה רק בזיקה למרכיבים האחרים של תפישתו הדמוקרטית, הלא הם האוטונומיה, שנידונה בחלק הקודם, והחירות והאזרחות שיידונו בהמשך. בהמשך הפרק הנוכחי נייחד את דיוננו לשיטת הרח"ה במנותק מהשאלות הקשורות במרכיבים האחרים. נגד עינינו כעת עומדות קביעות הרח"ה שעל פי התורה יש להבחין בין סמכות מדינית לבין סוגים אחרים של סמכות, ושהסמכות המדינית טמונה אך ורק בעם הרחב. נדון באופן כללי במקורות שיטת הרח"ה לפני שנערוך דיון ביקורתי במקורות אלה בהמשך.

## הקהל וברית העם

במבט ראשון, קשה להבחין בסימוכין יהודיים-הלכתיים למושג ברית העם. לאורך אלה דברי הברית הרח"ה מפרש את בריתות המקרא ביד חופשית ומוצא מקרים רבים של בריתות אלוק ובריתות עם כאשר נראה שהצידוק העיקרי לפרשנותו הינו התשתית הרעיונית שגיבש בעצמו. הרח"ה עצמו קובע שהמושג "ברית עם" אינו מפורש לא במקרא ולא בתורה שבעל פה. לגבי המקרא: יהושע, שכרת אחת מבריתות העם המובהקות ביותר בתולדות ישראל על פי פרשנות הרח"ה, לא הכיר את כוחה של ברית העם מן המקרא אלא כנראה הסיק אותו מהתורה שבעל פה.[22] לגבי התורה שבעל פה: הרח"ה קובע, כפי שנראה, שאחד הביטויים העיקריים של ברית העם בתורה שבעל פה הוא סמכות הקהל. אך הרח"ה אומר בפירוש שחכמי המסורת לא נתנו מעולם הסבר מפורש ומשכנע לסמכות הקהל[23]. יוצא שברית העם כמוסד תורני אינו מפורש לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה. אם כן, מנין לו לרח"ה שהוא קיים?

העיון מעלה שיש לרח"ה סימוכין של ממש לשיטתו ואלה מתגלים כשניגשים למהלכיו הפרשניים במהופך. נעקוב אחר מהלך הרח"ה כסדרו ולאחר מכן נהפוך אותו. במלכי בקדש הרח"ה מציג את פרשנותו להיבטים של הקהל על פי עיון בתלמוד ובראשונים. לאחר מהלך פרטני, בו נעיין יותר לעומק בהמשך, הרח"ה מגיע למסקנה שהמסורת המוסכמת מייחסת לקהל סמכות לחוקק על פי שיקול דעת המנהיגים בהתאם לתמונה שציירנו בפרק הקודם כשעסקנו בתפיסת האוטונומיה של הרח"ה. כמו כן, החקיקה של הקהל נהנית ממעמד "דאורייתא", ולכן החכמים כוללים מי שנשבע שלא לכבד את תקנות הקהל בקטגוריה של "הנשבע לבטל את המצוה" ושבועה כזו שבועת שוא היא.

במהלך הדיון הרח"ה מקפיד להביא ראיות לכך שאין תוקף תקנות הקהל בהקשר זה תלוי בכוחו של החרם, אלא עומד בפני עצמו כמוסד משפטי-תורני עצמאי.[24] נראה שהסיבה לכך היא ברורה על אף שהרח"ה אינו מפרשה: החרם והשבועה הינם מוסדות משפטיים עצמאיים ואם הנשבע לא לכבד את תקנת הקהל נשבע שבועת שוא כי כבר הושבע על ידי החרם, אפשר להבין כי כוח תקנות הקהל אינו משקף את כוח הציבור אלא את כוח החרם והשבועה. כמו כן, הרח"ה גם עובר על סידרה של הנמקות אחרות שניתנו על ידי ראשונים ואחרונים לתוקפה של

---

[22] הרח"ה, אלה ג', עמ' 58.
[23] ע' במקורות השיטה בהמשך.
[24] הרח"ה, מלכי ג', עמ' 70 ואילך.

תקנת הקהל אל מול השבועה של היחיד, ומגיע למסקנה שאי אפשר לקבל אף אחת מן ההנמקות הללו[25]. אז מסביר הרח"ה את העדרה של הנמקה משכנעת לכח הקהל ואף מציע את הסברו שלו:

> ...אמנם זה רק קצת קשה ליהודי בגולה אשר מיום שחדל להיות לעם בארצו שכח בכח הדברים המקשרים לעם בכח לאומיתם...אמנם באמת יש כח טבעי באדם אשר מקשר בקשר לאומית אפי' עמים שונים ובעלי דתות שונות ביחד, והוא הברית והשבועה הנהוג בכל עם ובין עם ועם, והקב"ה לא חפץ לבא כדרך שלטון נגיד ומצוה על ישראל רק כדרך ברית עם...ואיך שיהי' ידענו כי לא נתחייבו ישראל בהתורה ובמצוה רק מצד קבלתם אותם בעצמם בברית ושבועה ואלה...ר"ל שבעת הברית נכנסו שם בערבות איש על רעיהו שזהו הקשר הלאומי האמתי שהיחיד מבטל את אנכיותו להכלל וכל אחד נתחייב עד הכלל כלו...[26]

יוצא שהגלות הארוכה הקשתה על הבנת הצידוק העיקרי לסמכות הקהל על אף שברור ומקובל הוא: סמכות הקהל היא ביטוי של ברית העם.

המעיין במהלכים אלה של הרח"ה עשוי לתהות: מדוע ניתן הסבר כפול לסמכות הקהל? מצד אחד, הרח"ה עמל והוכיח כי על פי פרשנות משכנעת לתלמוד, לראשונים ולאחרונים, יש כח לציבור לחוקק, חקיקה זו מחייבת מן התורה ועל פי מקורות רבים כוח זה טמון בציבור ולא בחרם. ומצד שני, הרח"ה טורח לדחות את ההנמקות של החכמים לסמכות הקהל על פי התורה, ולהשתית את אותו כח על ברית העם. זאת ועוד: הרח"ה קבע בעצמו שברית העם אינה מפורשת לא במקרא ולא בתורה שבעל פה, אז כיצד היא משמשת הנמקה משכנעת לסמכות הקהל?

והנה בשלב הזה עלינו להפוך את סדר הדברים. לדעתי הרח"ה אינו מגייס את המושג ברית העם על מנת לתמוך בפרשנותו לסמכות הקהל שהרי פרשנות זו, המעוגנת במקורות המחייבים, עומדת בפני עצמה. ההפך הוא הנכון: הרח"ה מגייס את השיח ההלכתי אודות סמכות הקהל לעגן מרכיב מרכזי של תפישתו בדבר ברית העם: העם בפני עצמו נושא סמכות מדינית שאין חמורה ממנה בעולם התורה - סמכות דאורייתא. הרח"ה מסיק מניתוח השיח ההלכתי אודות סמכות הקהל שהציבור עצמו הוא מקור של סמכות מדינית. מסקנה הלכתית-תורנית זו היא סימוכין ליחוס סמכות מדינית לעם במסגרת המושג ברית העם.

בהמשך נראה שהרח"ה מבצע מהלכים דומים בנוגע לסמכות בית הדין ומשמעות מושג הסמיכה. שם מגמתו היא להוכיח כי הסמכות המדינית אותה מפעילים החכמים, על אף חשיבותם בפרשנות התורה ויישומה, אינם נובעת מהם עצמם אלא מזו של העם. גם שם, כפי שנראה, הרח"ה מעגן את שיטתו בפרשנות למקורות הקלאסיים ומזכיר בנוסף לכך את העובדה שהבנין כולו עומד על ברית העם. לדעתי גם שם מדובר בחשיפת הסימוכין למרכיבים של מושג ברית העם: אם הרח"ה הסיק מן הקהל שיש סמכות מדינית לציבור, הוא יסיק מניתוחו את השיח ההלכתי אודות בית הדין והסמיכה כי סמכות זו היא בלעדית, ושאין לכל גורם אחר, אפילו לחכמי ישראל, סמכות מדינית עצמאית שאינה תלויה בהסכמת העם.

---

[25] שם, עמ' 76 ואילך.

[26] שם, עמ' 80-81 (המשך הציטוט מובא לעיל במבוא על כוח ברית העם בשיטת הרח"ה). יש לציין כי בהמשך תשובה זו הרח"ה ממשיך את הדיון במקורות סמכות הקהל ומציע יסודות נוספים מן המקרא ומן התלמוד. במבט ראשון נראה כאילו תיתכן סתירה בין דבריו כאן שמקור סמכות הקהל הוא סתום ומתפרש רק על רקע ברית העם לבין היסודות האחרים שהוא מציע. אך עיון במקומות אחרים בהם דן הרח"ה בדין שהנשבע שלא להיכנס בתקנת הקהל נשבע שבועת שוא מלמד שאין ספק כי שיטתו היא שמקור דין זה הוא ברית העם, וע' הרח"ה, אלה א', עמ' 75; שם, אלה ג', עמ' 59 ועמ' 142. על כן, נראה שכוונת הרח"ה בהמשך התשובה היא שהיסודות הנוספים שהוא מציע גם הם ביטוים של כוח ברית עם.

צירוף המסקנות מניתוח הלכות הקהל עם אלו העולות מהדיון בנושא בית הדין והסמיכה מהוות מלוא משמעות המושג ברית העם בתפישת הריבונות של הרח"ה. התוצאה היא שהמושג ברית עם הוא שם שנתן הרח"ה למשפחה של מסקנות הלכתיות ועקרונות מטא-הלכתיים שהוא דלה מתוך מהלכיו הפרשניים הפרטניים בים הלכות התלמוד, הראשונים והאחרונים בנוגע לקהל ולבית הדין. אך כמובן, מסקנות הרח"ה מן הסוגיות, וכן עצם בחירת הסוגיות אותן יש לפרש, אינם היסקים לוגיים אלא משקפים את עולמו ומגמותיו הערכיים. מכאן שהמושג ברית העם מתפקד עבור הרח"ה כקטגוריה מארגנת משני צדדי השיח ההלכתי: הוא מבטא ומארגן את התובנות המניעות את מפעלו הפרשני של הרח"ה לכתחילה, והוא מבטא את ההגיון המאחד את מסקנותיו ההלכתיות הפרטניות לכדי תפישה הלכתית-מדינית רחבה לאחר מעשה. סופו של דבר, ברית העם הוא ביטוי חי של עולמו הערכי של הרח"ה שמופיע בפנינו כפסיפס של מסקנות מסוגיות הלכתיות פרטניות כאשר סופו נעוץ בתחילתו.

עתה נחזור לשימוש הרח"ה במושג ברית העם בפרשנות המקרא בספרו <u>אלה דברי הברית</u>. כך פותח הרח"ה את הדיון בבריתות אלוק:

> באמרי פה ברית נח "ברית אלוה" אין כוונתי על הבריתות שכרתו ישראל ללכת בדרכי ה' כמו הברית בשכם (יהושע כ"ד,כה) כדומה, שאלה הבריתות המה ברית עם או ברית אחים שעושים ברית ביניהם להיות לאגודה אחת ושכלם יתנהגו על פי התורה, כמי שיכולים לעשות ברית על מיני הנהגות המדינה כאמרם בב"ב ד"ח ע"ב רשאין בני העיר להתנות על המידות כו' ולהסיע על קצותם.[27]

ובמקום אחר:

> וַיֹּאמְרוּ הָעָם שָׂרֵי גִלְעָד אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ מִי הָאִישׁ אֲשֶׁר יָחֵל לְהִלָּחֵם בִּבְנֵי עַמּוֹן יִהְיֶה לְרֹאשׁ לְכֹל יֹשְׁבֵי גִלְעָד...[זה] נעשה בתכסיס ברית עם שרי העם במעמד אנשי העם כדין תקנת צבור ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר.[28]

משמעותה של ברית העם המקראית מתבהרת לדעת הרח"ה אל מול מסורת התלמוד אודות סמכות הציבור. כידוע, הפרשנות המוענקת ל"בני העיר" בקטעים אלה משקפת פחות את עולם המושגים של חכמי התלמוד ויותר את המודל של סמכות הקהל שפיתחו הראשונים על יסוד הלכות תלמודיות אלו[29]. כשהרח"ה מבקש להבהיר את משמעות ברית העם במקרא הוא מפנה היישר אל שיח החכמים הימי בינימיים אודות הקהל. מאחורי המהלך עומד ההגיון הפנימי של התורה שבעל פה: המשמעות המדינית העמוקה של הבריתות המקראיות הלכה והתבהרה עם השתלשלות המסורת עד שהגיעה לאחד מביטויה הצרופים בגיבוש סמכות הקהל. כאמור, הרח"ה חידד וארגן דברים מאוחרים אלה, בצירוף הלכות בית הדין וחידוש הסמיכה, לכדי תפישה קוהרנטית אודות סמכות הציבור בתורה. עתה שעשה זאת יש בידיו מטען משפטי וערכי המשמש כלי פרשני המאפשר להבחין בין בריתות אלוק לבין בריתות עם במקורות המקראיים הקדומים ולהבין את משמעותן המיוחדת של האחרונות.

בדיאלקטיקה התלמודית הזו של רצוא ושוב, המהלך הראשון של מעקב אחר סמכות הציבור מן המקרא ואל הקהל הינו תנועה של רצוא, ריצה מן המקורות המכוונים אל המשך התפתחותם בימי הביניים. השוב מתגשם כאשר הרח"ה שב עם המטען המחודד ששאב מהלכות

---

[27] הרח"ה, אלה א', עמ' 3.
[28] הרח"ה, אלה ג', עמ' 66, על שופטים י יח. עוד דוגמאות בהן הרח"ה מפרש את המקרא באמצעות המושג ברית העם: הרח"ה, אלה ב', עמ' 22 ו41.
[29] אלון, המשפט, פרק יט.

הקהל ומפרש לאורו את בריתות המקרא כך שהמשמעויות הגלומות הפוטנציאליות של הטקסטים המקודשים הראשוניים מתגלות עתה במלוא עוצמתן. וכמובן שוב באה פעולה של רצוא, והרח"ה יוצא עם המושגים המקראיים המבוררים והמועצמים על מנת להעמיק חקר במהותן של הלכות הקהל עצמן:

> ולא פירש רש"י ז"ל המקור בתורה [שהנשבע לא לקיים גזרתם של הציבור נשבע לבטל את המצוה ועל כן היא שבועת שוא]...ונלע"ד דהמקור בתורה הוא מן 'ולקחתי אתכם לי לעם (שמות ו ז), היום הזה נהיית לעם (דברים כז ט), למען הקים אותך היום לו לעם והוא יהי' לך לאלקים וגו' (דברים כט יב), המושג "עם אלוקים"" הוא עם החוקק לו חוקים ומשפטים צדיקים אם מאת טובי העם, או מגדולי חכמיו, או מנביאיו ע"י תורה מן השמיים, ומכלם יחד, ההיפך מן האספסוף החי על פי אנארכי פרוע בלי חק ומשפט...הוא הזכות לעשות חוקי העם כולו, חוקי פלך ופלך עיר ועיר כמשפט עם מנומס, גם חוקי בעלי אומניות הסיעות (סוועטין) השונות... הרשות לעשות חוקים על כולם עושה אותם לברית עם, וכיון שהם ברית עם יש רשות לראשי העם כלו לחקוק חוקים עליו ולחלקיו שבטיו פלכיו ועיריו...[30]

בדברים אלה הרח"ה סוגר את המעגל. משמעות בריתות המקרא התבהרה באור הגיונם של בעלי המסורת לאורך הדורות ומשמעותה של מסורת זו עצמה הלכה והתבהרה באור החוזר מפרשנות המקרא. בכך מתגלה מושג ברית העם של הרח"ה כבנין מושגי-הלכתי הדומה ל"קהל" ולבנינים רבים אחרים שנבנו על ידי חכמי ישראל: הוא משקף את תרבותו ותולדותיו ההיסטוריים של עם ישראל על פי זוית ראיה יחודית המהוה צירוף של הגיונה הפנימי של מסורת "התורה שבעל פה" הרבנית עם מטענו הערכי של החכם המתפקד כחוליה חיה במסורת זו.

המסורת ההלכתית אודות הקהל, היא אם כן, המקור למרכיב של מושג ברית העם שהוא יחוס סמכות מדינית לציבור הרחב. כבר הזכרנו את הסימוכין למרכיב של ברית העם אשר נושא אולי את עיקר משמעותו הדמוקרטית: הבלעדיות של הסמכות המדינית הטמונה בברית העם. נפנה עתה לדיון מורחב בסימוכין אלה.

## <u>החכמים וברית העם: משמעותה של מצות שופטים</u>

<u>כוחו המדיני של בית הדין תלוי בברית העם</u>

המועמד העיקרי לאיום על בלעדיות הסמכות המדינית של העם הינו בבירור מעמד חכמי ישראל. אומנם, גם המלך יכול היה להתחרות בסמכותו של העם הרחב על ידי פנייה אל מקורות התורה המעניקים לו, לכאורה, כוח עצמאי גם ללא הסכמת ההמונים. אך הרח"ה סבור שעקב הנסיבות אין אפשרות על פי ההלכה למנות מלך בימינו. מכיוון שכך, המלך והמקורות העוסקים במלכות אינם משמשים את הרח"ה בעיצוב פניה של מדינת ישראל העתידה לקום ועל אף שהרח"ה בכל זאת מעניק פרשנות להיבטים שונים של המלכות בישראל, לא נעסוק בה כאן בשל מגבלות היקף עבודה זו[31]. לעומת זאת, בית דינם של החכמים, לצד הקהל של הפרנסים, הם המוסדות ההלכתיים-מדיניים שעל גביהם הרח"ה בונה את חזונו לגבי מדינת ישראל. בדברים הבאים נעיין בשיטת הרח"ה בנוגע לתלות העקרונית של סמכות החכמים בסמכות המדינית של ברית העם.

כפתיחה לדיון בסמכות החכמים, ובשאלה מדוע היא אינה פוגמת בבלעדיות הסמכות המדינית הטמונה בברית העם, נתיחס לעוד היבט אחד של דיון הרח"ה בסמכות הקהל. אחד הטעמים שהרח"ה דוחה כהסבר לכך שסמכות הקהל גוברת על שבועת היחיד הוא הטעם שתקנות

---

[30] הרח"ה, אלה א', עמ' 75-76. הדגש שלי.

[31] לעיון בשיטת הרח"ה בנוגע למלך ע' זוהר, מחויבות, עמ' 183 ואילך.

אלו נהנות מכוח העולה מהלאו "לא תסור".[32] מדוע הרח"ה דוחה טעם זה? הרי ההקשר של דיונו הוא חיפוש אחר צידוק הלכתי לקביעת הראשונים שהנשבע שלא לכבד את תקנת הקהל נשבע שבועת שוא כי כבר מושבע ועומד מהר סיני.[33] לא רק שהחלת הלאו "לא תסור" על תקנות הקהל היתה מסבירה מצב זה אלא שמדובר גם במהלך שמעצים את סמכות הקהל, בהתאם למגמת הרח"ה, על ידי היקש מסמכות בית הדין, ואפילו בית הדין הגדול, לסמכות הקהל. זאת ועוד: קיים זרם רחב ומקובל של חכמים גדולים שביקשו לבסס את סמכות הקהל על ידי היקש כזה.[34] מדוע שהרח"ה לא יצטרף אליהם?

נראה לי שדחיית ההנחה שהלאו של "לא תסור" מהווה את יסוד סמכות הקהל היא מהותית לשיטת הרח"ה. ראשית, אם הרח"ה היה מסמיך את סמכות הקהל על מצות לא תעשה שמהוה חלק משלד סמכות בית הדין, הוא היה מתקשה לבצע מהלך אחר שעומד בלב דיוננו עתה: ביסוס סמכות בית הדין על סמכות הקהל דווקא. אך ניתן להקשות גם על כך: מדוע חשוב כל כך שבית הדין נסמך על הקהל ולא להפך? לדעתי התשובה לשאלה זו מגלה היבט עקרוני ביותר של שיטת הרח"ה על אף שאינו מפרשה: "לא תסור" אינו יכול להוות צידוק עקרוני לסמכותו המדינית של הקהל מכיוון שמדובר במצוה. כאמור לעיל, ה' יכול לצוות מצוות על ברואיו ואף להענישם על אי קיומן אך אין הוא יכול להצדיק סמכות מדינית של האדם על האדם ללא הסכמת האדם. מכאן שמצוה כגון "לא תסור" אכן מחייבת את עם ישראל, אך הסמכות המדינית, שהיא כאמור הסמכות להפעיל כוח כפייה אנושי ממשי, אינה נובעת מן המצוה אלא מהסכמת העם המייפה את כוחם של השופטים והשוטרים. הסמכת סמכות הקהל על מצוה או עקרון הלכתי היתה יכולה להסביר מדוע השבועה שלא לכבד את תקנות הקהל היא שבועת שוא מבחינה הלכתית, אך לא מנין לו לקהל סמכות מדינית. הרח"ה חייב לעגן את סמכות הקהל בעקרון ברית העם על מנת שיוכל לתאר את כל ערוצי הסמכות המדינית המופעלת בפועל בתולדות ישראל כשלוחות של ברית העם החיה והפועמת באמצעות סמכות הקהל. ומכאן גם ברור מדוע הרח"ה מעמיד את סמכות בית הדין על סמכות הקהל ולא להפך. קיום בית הדין מעוגן במצוות רבות, וכינונו והציות לו גם הן מצוות ה'. אך יניקת סמכות בית הדין מן הקהל פירושה שגם סמכותו **המדינית** של מוסד זה אינה אלא השתקפות של כוח ברית העם.

לעיל ציטטנו את הדברים הבאים:

> ויוצא מכל זה שחובותינו בהתורה והמצוה עיקרו הוא מצד **הקשר והברית אשר עשאנו על כל מצות ה'**, וזה לא היה בכח חכמי העם שופטיהם וזקניהם, כי לו בא זה בכחם אזי היה עדין הדבר גזירה לא קבלה ברצון אשר הקבלה ברצון היתה עיקר חפץ ה', ורק אחרי הכנסת העם בברית וקבלתם ברצון את השבועה **אז בוחרים מהם שופטים וזקנים אשר יעמדו על משמר קבלתם ככל קאנסטיטוציאן המתקבל מקודם להעם, ואח"כ נותן הכח על פיהו לשופטי העם וזקניו**. והכח הזה לא היה רק אז בעת קבלת התורה רק נשאר הכח הזה לישראל לעולם...ולמדו מפסוק זה שבמלאכי אי איכא הגוי כולה אין אי לא לא כי עיקר הכח ניתן להגוי כלה. וגם בהכח אשר ניתן לב"ד במצות לא תסור סמכו רבותנו על דברי רשב"ג ועל דברי ראב"ץ שהיו אומרים אין גוזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב הצבור יכולים

---

[32] דברים יז יא: עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה **לֹא תָסוּר** מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל. נראה, אומנם, כאילו הרח"ה (מלכי ג', עמ' 72-71) קובע שתקנות הקהל הן אכן נסמכות על "לא תסור", אך לאור הדיון המפורט שלו כמה עמודים אחר כך (שם, עמ' 77 ואילך) בו הוא דוחה באופן מפורש את "לא תסור" כמקור סמכות הקהל, נראה שצריכים לפרש את דבריו בעמ' 72-71 כך: תקנות הקהל הן דומות לתקנות בית הדין במובנים שונים כאשר אלו האחרונות נסמכות על הלאו "לא תסור".

33 למהלך המפורט ע' בדיון במקורות השיטה.

[34] ע' אלון, המשפט, עמ' 569 ואילך.

לעמוד בה, ואמר רב אדא בר אהבה מאי קרא במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כלה אי איכא הגוי כלה אין ואי לא לא (ע״ז ל״ו ע״א), מורה **שעיקר כח הב״ד הוא הסכמת העם...כי עיקר כח הב״ד הוא כח הצבור ובלעדי כח הצבור אין כח לב״ד מאומה״**[35].

הרח״ה קובע כי הסמכות המדינית של החכמים לכפות את קיום התורה על פי פרשנותם ועל פי גזירותיהם ותקנותיהם אינה אלא ייפוי כוח מאת העם על פי בחירתו. ראינו לעיל שאפילו יהושע בן נון לא היה מוסמך לכפות דבר על העם, אפילו את האיסור של עבודת אלילים, ללא הסמכות שהוקנתה לו בברית העם שערך. תפקיד בית הדין הוא לשמש שליח של העם לתפקידים המצריכים חוכמה אשר אינה מצויה ביד כל אחד.[36] הרח״ה קובע גם שהיבטים שונים של תפקוד בית הדין על פי ההלכה, כגון העקרון התלמודי שאין גוזרים גזרה על הציבור אלא אם רוב הציבור יכולים לעמוד בה, משקפים את תלותו העקרונית של כוח בית הדין בסמכות הטמונה בגוי כולו.[37] נרחיב את הדיבור על שימוש הרח״ה בכלל זה כשנדון במקורות השיטה להלן.

על אף שבדברים אלה הרח״ה מבטא את תפישת הריבונות הדמוקרטית שלו, קשה למצוא בהם שיטה רחבה מספיק על מנת ליישם את ההנחה המטא-הלכתית המתבטאת כאן בפרשנות תפקידיו הרבים והמגוונים של בית הדין. מכאן שמול ההיקף העצום והמורכב ביותר של פעילות בית הדין בתולדות ישראל, יש בפנינו סוגיות מעטות יחסית שבהן הרח״ה גילה את דעתו כיצד עלינו להבין פעילות זו לאור קביעתו שסמכותו המדינית של בית הדין נסמכת על כוח הציבור, הוא ברית העם. הרח״ה עצמו מציין שעקב הגלות משפטי ישראל התפתחו באופן שעם ריבוני היושב בארצו יתקשה להבין.[38] לעומת זאת, שיבת ציון מעמידה בפני הרח״ה הזדמנות לבטא את תפישתו בדבר סמכות בית הדין בהקשר ״נקי״ יחסית, והוא כינונם מחדש של מוסדותיה המשפטיים והמדיניים העליונים של האומה הישראלית בארץ ישראל.

<u>מהות הסמיכה והליך חידושה</u>

כינון מוסדות מדינת ישראל מאפשר הבנה עקרונית של תלות סמכות החוכמה בכוח הציבור. הצעד הראשון שנחוץ להשבת שופטינו כבראשונה הוא התקהלות עם ישראל בארץ ישראל בצורת אומה בעלת הנהגה מוסכמת. ראינו בפרק הקודם את קביעת הרח״ה שהאסיפה המייסדת היא הגוף בר הסמכא היחיד שיכול לחדש את שופטי ישראל. ההתקהלות חייבת להתבצע באופן זה, קרי ייפוי כוחה של ההנהגה על ידי בחירות דמוקרטיות בהשתתפות הכל, לא משום שיקולים תועלתניים אלא משום דרישותיה החמורות של תורת ישראל.

שיטת הרח״ה בהקשר זה מתחילה עם בירור מהות הסמיכה:

אומנם אם חפצים אנו לפתור את השאלה אם יכולים להשיב את הסמיכה בזמן הזה? אנו מוכרחים לדרוש ולחקור אחרי מקור הסמיכה, ועל פי מקורה נעיר לדינא עתה...אם כי בלי ספק לפי השקפה ההלכותית נמשכה הסמיכה עד משה, כי כל דבר המוחלט בתלמוד לדאורייתא ההשקפה ההלכותית ממשכת אותו עד מרע״ה ע״ה, ואחרי אשר הוחלטה הסמיכה לדאורייתא בודאי גם זקני ישראל בימי משה סמוכים היו, אמנם אין לנו ליחס את כח הסמיכה לכח משה רבינו ע״ה ר״ל כח מיוחד לו...[כי] עלינו לדרוש ולמצא ענין הסמיכה בתוך מצות שימת שופטים, והוא הנאמר שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך...ובמנוי הב״ד הראשון והאחד על גביהם אשר נצטוו עליו כל ישראל הלא כל אחד ואחד מישראל

---

[35] הרח״ה, מלכי ג׳, עמ׳ 81-80.

[36] היות בית הדין שליח של העם עולה משיטתו אודות הסמיכה, כפי שנראה. אך גם בהקשרים אחרים הרח״ה מתיחס לבית הדין כשליח העם: ע׳ לדוגמה בהרח״ה, מלכי ג׳, עמ׳ 75

[37] עוד דוגמאות: כוח הפקר בית דין הפקר מבוסס על כוח הציבור ורק על גבי כוח זה מוענקת סמכות זו לבית הדין (הרח״ה, מלכי ג׳, עמ׳ 83) וכן לצבור כוח רחב יותר בחריגה מדין תורה מאשר בית הדין (שם) וכן הדינים של העלם פר של צבור מלמדים שבית הדין הגדול משקף את הצבור (שם, מלכי ב׳, עמ׳ 30).

[38] הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 61.

צריך לקחת חלק במצוה זו, ר"ל בהבחירה...ולפ"ז כח הסמיכה המיוחסה עד מרע"ה איננה לכח משה אשר לא קם כמהו אלא לכח כל ישראל אשר בחרו בו, ולמי אשר יבחרו לראש על גביהם אפי' לא הי' משה מה שהיה כבר היה לו כח הסמיכה, ואחרי כי כח הסמיכה היא "המנוי והבחירה" של כל ישראל, בצדק קראו חכמי ארץ ישראל [בתלמוד הירושלמי] את הסמיכה בשם "מינוי"[39]...וזה מראה ג"כ כי הסמיכה ובחירת השופטים דבר אחד ומצוה אחת היא.

על אף המשמעות הדתית העצומה של הסמיכה[40] אין היא אלא מינוי חכם לבית הדין הגדול על ידי העם. המינוי הוא הוא "הסמיכה" והחכם הממונה הוא "סמוך". כינוי המינוי "סמיכה" התפתח בבבל והעיגון של כוח המינוי הציבורי בפסוק "ויסמוך משה את ידיו..." אינו אלא אסמכתא.[41] טעות היא להסיק מהשם "סמיכה" שכח המינוי הציבורי נובע מאישיות משה רבינו. אילו הסמיכה היתה שלשלת המתחילה עם משה ומשתרעת על פני הדורות, הרי שלאחר שנותקה אי אפשר היה לחדשה. אומנם, הובטח לנו שיבואו אישים נפלאים באחרית הימים כגון אליהו, נביאים אחרים וכן משיח מזרע דוד, אך לא יהיה בכוחם של אלה לשנות הלכות עולם.[42] הבטחת ה' לישעיהו, "אשיבה שופטייך בראשונה ושופטייך כבתחילה", מחייבת שאכן ניתן לחדש את הסמיכה ללא ניסים ונפלאות ועל פי עקרונותיה הנצחיים של ההלכה. מובן כי מהלכים אלה של הרח"ה מתבססים על שיטת הרמב"ם, ונדון באופן ביקורתי בזיקה בין הרח"ה לרמב"ם להלן.

מהו מקור הסמיכה אם לא משה רבינו? מקור הסמיכה הוא מצות שופטים ושוטרים.[43] מצוה זו הוטלה על העם בכללותו והיא מחייבת את העם לכונן את בית הדין הגדול ולהעניק לו סמכות מדינית.[44] כאשר העם מקיים את מצות שופטים על ידי בחירת מנהיגיו, דהיינו מינויים לסנהדרין, חכמים אלה הם "סמוכים". במילים אחרות: מקור הסמיכה הוא בחירת עם ישראל את שופטיו במסגרת מילוי חובת קיום מצות שופטים[45]. כוח הסמיכה וכוח המינוי על פי מצות שופטים היינו הך הם, והיה בכוח העם לבחור במנהיג זולת משה והמנהיג האחר במקרה זה היה סמוך.[46]

**התקהלות**

האפשרות לקיים את מצות שופטים תלויה בקיומו של "הקהל", כאן לא במובן של מסורת הקהילות בגולה אלא במובן של ציבוריות ישראלית מלאה[47]. יהודי ארץ ישראל חייבים להוות גוף מדיני אשר פועל באופן מאוחד באמצעות הנהגה מוסכמת כך שניתן לדבר עליהם "בלשון יחיד"[48]. הרי אם לא כן אין מדובר ב"קהל" אלא ביחידים בלבד, אין למצות שופטים על מי לחול[49], ועל כן אין חובה, וגם לא אפשרות, לכונן מחדש בית דין גדול של סמוכים.

---

[39] נעיין בהבדל בין הבבלי והירושלמי בהקשר זה בדיון במקורות השיטה למטה.
[40] ראינו בפרק הקודם שהיא משרה את רוח ה' על שופטי ישראל.
[41] במדבר כז: כג ובבלי סנהדרין יג ע"ב. הרח"ה, מלכי ב', עמ' 26, 29 (הערה *).
[42] הרח"ה, מלכי ב', עמ' 23-24.
[43] שם, עמ' 28.
[44] כפי שציינו בחלק הקודם, הרח"ה תופש את מצות שופטים באופן רחב. מדובר למעשה בחובה לכונן את כל מוסדות השלטון.
[45] שם, עמ' 23-27, 47.
[46] שם, עמ' 27-28.
[47] שם, עמ' 39.
[48] שם, עמ' 34.
[49] שם, עמ' 30, 33.

על מנת לעמוד על עקרונותיו של הליך ההתקהלות על פי התורה חוקר הרח"ה את הלכות פר העלם דבר של ציבור. הנחתו היא שדיני "ההוראה", ההלכות העוסקות בצדדים שונים של הוראות בית הדין הגדול, מהווים מכלול הלכתי אחד ועקבי כך שאפשר להסיק מהיבט אחד של מכלול זה להיבטים אחרים:

> אמנם מה שהוסיף רב אסי בלשון "ובהוראה" כונתו כי לא רק לענין פר העלם דבר הדין כן אך גם בכל דיני הוראה, ר"ל בבחירת ב"ד הגדול ולהיות סמוכין להוראה הולכין אחר רוב יושבי ארץ ישראל כדברי הרמב"ם ז"ל בדבר הסמיכה, ובכלל כל דיני הוראה שוים, עד שיכולים להקשות מאחד על השני...[50]

מכאן שקביעת התלמוד שרק יהודי ארץ ישראל נמנים על הרוב הנחוץ לחיוב פר העלם דבר של ציבור, כאשר העם שוגג עקב הוראת בית הדין, חלה גם בנוגע להתקהלות הנחוצה להשבת הסמיכה: ההתקהלות המדינית היוצרת ציבור עליו חלה המצוה לייסד את בית הדין הגדול ולחדש את הסמיכה מתיחסת אך ורק ליהודי ארץ ישראל[51].

הרח"ה מפרש את העקרון הפועל כאן: הציבור המחייב פר העלם דבר של ציבור כאשר הוא שוגג בעקבות הוראת בית הדין הוא הציבור המכונן את אותו בית דין. בית הדין הוא ההנהגה המוסכמת אשר בזכותה הציבור מהווה גוף מדיני שעליו ניתן לדבר בלשון יחיד. כל סמכותו המדינית של בית הדין אינה אלא יפוי כח מאת העם, ובית הדין הזה מייצג את העם באופן מחייב. על כן, הוראת בית הדין הגוררת שגגת רוב ציבור בוחריו מחייבת פר העלם דבר של כל הציבור. הרח"ה ממשיך ומסיק מן הדין התלמודי לפיו אין צורך ברוב שבטים על מנת לחייב פר העלם דבר של ציבור, אלא רק רוב יושבי הארץ אפילו כולם בני שבט אחד, שסמכות בית הדין משקפת יפוי כח מאת כל יחיד ויחיד בפני עצמו ולא של השבטים כאיגודים של יחידים הכפופים להם. כלומר, כל יחיד עומד בפני עצמו כמרכיב אחד של ציבור בית הדין הגדול. מכאן שבהתקהלות המחייבת כינון בית הדין הגדול אין צורך להתארגן על יסוד השבטים. וכן, מכאן סימוכין נוספים לעקרון הדמוקרטי החשוב שלכל אחד קול אחד, הרי כל אחד נחשב אחד לצורך מנין רוב הציבור לענין חיוב פר העלם דבר.

כפי שראינו בפרק הקודם, הרח"ה מסיק מן הדברים הנ"ל שעל מנת שיהודי ארץ ישראל יתקהלו לכדי גוף מדיני לצורך תחולת מצות שופטים וחידוש הסמיכה, עליהם לערוך בחירות כלליות ודמוקרטיות בהן ישתתפו כל אחד ואחד. בטרם זאת יהודי ארץ ישראל אינם אלא יחידים המשתפים פעולה ביניהם במידה זו או אחרת אך לא ניתן לדבר עליהם ב"לשון יחיד". על כן, ההימנעות מעריכת הבחירות לאסיפה המייסדת עקב בעיות שונות, וכן הסירוב המסתמן של אגודת ישראל להשתתף בבחירות כאלו לכשייערכו, מהווים התעסקות קטנונית ותמוהה בעת אשר היהודים עומדים על סף המעבר אל חידוש הלאומיות היהודית עם כל המשמעות התורנית העצומה שבכך. הרח"ה קובל קשות על היסוסים אלה המעכבים את הצעד הגדול קדימה אל חידוש ימינו כקדם. כפי שראינו, כאשר אגודת ישראל מכריעה בסופו של דבר לא להשתתף בבחירות לאסיפת המייסדת, הרח"ה מקונן על פגימת הליך התקהלות העם ומאשים אותם בגרימת כאבים לשכינה ודחיית בנין בית המקדש.[52]

**אופיה המדיני של מצות שופטים**

---

[50] שם, עמ' 47.

[51] כך קובע הרח"ה בהרבה מקומות. לדוגמה, שם עמ' 31, 46-47. נראה את המקור לקביעות אלו בהמשך.

[52] ע' בפרק ד' אודות האסיפה המייסדת ובפרק ח' בהקשר יחס הרח"ה לחרדים האנטי-ציוניים.

הרח"ה מבהיר שמינוי שופטים למוסדות השיפוט מהווה רק "חצי מצוה". חצי זה מוכר יותר כי הוא הרלוונטי בגולה. אך הקהל בארץ ישראל זקוק לא רק לדיינים אלא גם ל"ראשי העם ומנהיגיו מחוקקיו ויועציו והלוחמים מלחמותיו..." בחירתם של אלה גם היא נכללת ב"מצות שופטים", שהרי לשון "שופטים בעברית אין פירושם דיינים בלבד" אלא כל סוגי המנהיגים כפי שאנו לומדים מספר **שופטים**. האם גם מנהיגים אלה יהיו "סמוכים"?. במסגרת דיונו על "הסמיכה" הרח"ה מתיחס לחכמים שייבחרו בבחירות עקיפות כפי שראינו. בהקשר של המחוקקים הנבחרים בבחירות ישירות, אותם אין הרח"ה מתאר כחכמים בהכרח, אין הרח"ה מדבר על מושג הסמיכה. כבר הצבענו על הקושי בכך שהרח"ה מכנה גם את המוסד בו ישבו הסמוכים וגם את המוסד בו ישבו השופטים-המנהיגים האחרים "בית הדין הגדול". אך אם נסתמך על החלוקה הספרותית עליה הצבענו לעיל, שבהקשר של הסמיכה הרח"ה מתיחס בעיקר לענינים שיפוטיים ואילו בהקשר של השופטים המחוקקים הרח"ה מתיחס בעיקר לשאלות של חקיקה, מלחמה וכוח הביצוע, נדמה שהיושבים על כס המשפט במדינת ישראל יהיו סמוכים ואילו היושבים בבית המחוקקים ובממשלה יהיו בגדר פרנסים, כלומר, מנהיגים ללא סמיכה. יש לשים לב אם כן לכך שמצות שופטים היא רחבה יותר מאשר מושג הסמיכה. כל מוסדות המדינה פועלים מסגרת מצות שופטים ואילו רק מקצת המוסדות פועלים בתחומי עיסוקם של החכמים הסמוכים. עם זאת, שוב יש להודות שאין התיחסות מפורשת לשאלה זו בכתבי הרח"ה.

מכל מקום, בדברים אלה מעגן הרח"ה את בלעדיות הסמכות המדינית של ברית העם עמוק בשיח ההלכתי אודות תפקיד בית הדין. הרי על פי דברים אלה, ממהותה של מצות שופטים נובע שהענקת הסמכות לתפקד כשופט במסגרתה תלויה אך ורק במינוי מאת העם הרחב. ברור שהחוכמה נושאת עמה סמכות גדולה ואף עצמאית אך אין לה סמכות **מדינית** אלא על יסוד תנאי ברית העם. כמו כן, תפישה זו מתורגמת לתביעה דמוקרטית של ממש במסגרת שיטת הרח"ה המחייבת בחירות דמוקרטיות לצורך יפוי כוחם של מנהיגי ישראל ובכללם חכמי ישראל, ואף מצביעה על האסיפה המייסדת העתידה להיבחר מכלל הישוב היהודי על החילונים שבו כמוסד היחיד המסוגל להחזיר עטרה ליושנה בחידוש סמכות שופטי ישראל כבראשונה בכוח "הגוי כולו".

עתה נעבור לדיון ביקורתי בסימוכי הרח"ה לשיטתו תוך כדי חידוד נוסף שלה.

## <u>מקורות השיטה</u>

ברור שאחד ממקורות הרח"ה בגבשו את המושג "ברית עם" הוא הברית המקראית. אין ספק שטמונים ברעיון הברית, במקרא ובמסורת הרבנית, היבטים של כוח עממי והכרה בצורך של הסכמת העם הרחב בהסדרים משפטיים ומדיניים. ד' אלעזר חקר, וערך מחקריהם של אחרים, שהדגישו ופיתחו היבטים אלה ועבודתם מהוה הקשר בו פרשנות הרח"ה משתלבת בטבעיות.[53] כמובן, ישנם גם היבטים רבים של הברית במקרא ובפרשנות הרבנית שאינם תואמים את שיטת הרח"ה, ובהעמדת המושג "ברית" במרכז תפישתו הדמוקרטית הרח"ה מאמץ זרמים מסוימים ודוחה אחרים.[54] הרח"ה גם מתיחס להכרעות פרשניות כאלו במקומות שונים בכתיבתו.[55] אך על

---

[53] ע' אלעזר, ברית; אלעזר, מסורת הברית.
[54] ע' למשל בדיוניהם של וולצר וכו', המסורת א', עמ' 10-6, 27-23 ו-33-30.

מנת לגשת הישר אל לב הדברים, נתמקד במקורות ההלכתיים המאוחרים יותר של הרח"ה עליהם הוא מסתמך באופן בולט ומפורש.

## **הקהל**

הקהל כביטוי לסמכות הציבור

כבר מהצגת השיטה של הרח"ה ברור מהם המקורות היהודיים העיקריים לשיטתו: סמכותו העקרונית של הציבור כפי שהיא עולה מהשיח ההלכתי בנוגע למשטר הקהילות בימי הביניים ובראשית המודרנה מצד אחד, ומהותם של מצות שופטים וסמיכת חכמים, והליך חידושם, מצד שני. בדיוננו כאן נוסיף מקור שלישי שמהוה חוליה מקשרת בין שני המקורות הקודמים: התלות להלכה ולמעשה של סמכות הכפייה של החכמים במוסדות הקהל כפי שהתבטאה בחלק מהקהילות. אומנם, הרח"ה אינו מתבסס על 'חוליה מקשרת' זו באופן מפורש, אך ניכר כי מסורת הקהל אותה הכיר היטב עמדה מול עיניו בכל מהלך דיוניו. מכאן שלדעתי היבט זה של תולדות הקהילות הוא חוליה חשובה במסכת מקורותיה של שיטת הרח"ה.

בנוגע לתקופה ארוכה של כאלפיים שנה, המשתרעת מתחילת התהוותם של בני ישראל ועד סוף תקופת הגאונים, הסמכות להפעיל כוח כפייה הופקדה בידי מוסדות שקשה להבחין בין מקורות סמכותם. נביאים ומלכים, זקנים וחכמים סמוכין, ראשי גולה וגאונים: כל אלה נהנו ממקורות סמכות רבים ומגוונים הנטועים עמוק בתודעת הסמכות המסורתית, החל במינוי שמימי ישיר, דרך הסכמת כל עדת בני ישראל, וכלה ביחוס משפחתי דוידי. דברים אלה נכונים בעיקרם עד סוף האלף הראשון לספירת הנוצרים. אך במהלך האלף השני לספירה המצב השתנה בתכלית. בתחילת אלף זה אחרוני המוסדות הנהנים מזיקה ברורה אל מקורות הסמכות העתיקים התפוררו כמעט לחלוטין ואת מקומם תפשו מוסדות חדשים שהיו נטולים יסודות הסמכות האמורים. זוהי תקופת הקהל, ומסורת חדשה של משטר הקהילות הלכה, התפתחה והשתכללה עד להתפוררותה המהירה במאות האחרונות של האלף.

התהוות הקהל הציבה בפני החכמים אתגר של ממש: כיצד ניתן להצדיק את הסמכות המופעלת על ידי הקהל, והחיונית לחיי היהודים בנסיבות שנוצרו, על אף שאין הקהל וראשיו ניחנים דרך קבע בתכונות הנושאות עמן סמכות מימים ימימה.[56] אומנם, החכמים השוו לעיתים קרובות בין הקהל לבין סמכותם שלהם, אך השוואה זו רק הבליטה את הבעיה כפי שהעיר ח' סולוביצ'יק: "הזיהוי בין קהל לבית דין תמוה מאד...איך משווים עשרה תגרים תושבי מקום אחד לחברי בית דין? איך מאצילים מסמכותם של בית דין לקיבוץ מקרי זה של תושבים?...בעלי ההלכה...מניחים מקור ברור שממנו ניתן בקלות להסיק את [סמכות הקהל]...ומתבססים על טקסט ששיוכו ותחולתו למקרה הנדון הם מפוקפקים ביותר."[57]

לאור הקשר מיוחד זה ברור מדוע הרח"ה התמקד בקהל כמודל של סמכות: מדובר באחד המקרים הבודדים שחכמי ישראל פעלו לבסס מקור של סמכות במנותק ממקורות הסמכות המוכרים. אך לא כל הדרכים שבהן התמודדו חכמים עם אתגר זה מובילות אל שיטת הרח"ה. לדוגמה, רבינו תם גרס כי לפחות בהקשרים מסוימים אין הרוב יכול לחייב את המיעוט

---

[55] על "כפה עליהם הר כגיגית", למשל, ע' הרח"ה, אלה ב', כרך ב', עמ' 37 ואילך.
[56] ע' אלון, המשפט, עמ' 558 ואילך.
[57] סולובייצ'יק, שו"ת, עמ' 103-104.

בתקנותיו. יתכן כי מגמת רבינו תם היא להציג את הקהל כשותפות של יחידים ולא כמקרה של סמכות ציבורית גולמית. עוד יתכן כי סבר באמת שאין לייחס סמכות לאותם "עשרה תגרים" אלא שראוי להתמודד עם צרכי הזמן באמצעות העצמת סמכותם של חכמי התורה[58]. דוגמה נוספת לאפשרות הראשונה היא עמדתו של הרא"ש שבענייני ממון הכרעות הקהילות צריכות להתבסס על רוב ממון ולא על רוב גברי וזאת מתוך השוואה של הקהל הגובה והמוציא ממון לשיירה שעמדו עליה לסטים לשדדה. נדמה שלפחות בהקשר הרא"ש תופש את הקהילה לא כמוסד מדיני אלא כאוסף מקרי יותר או פחות של יחידים.[59] דוגמה נוספת של העמדה השניה, הנוטה להדגיש את סמכות החוכמה כנגד סמכות הציבור הוא המבי"ט שתפש את המושג "טובי העיר" לא כראשי הציבור במובן שנבחרו על ידי הציבור לייצגם אלא במובן "שהם ראשי העיר בחכמה ויראת חטא".[60]

אך יש גם זרם של חכמים התופשים את הקהל כמוסד בעל סמכות ממשית, ולא כשותפות של יחידים בלבד, כאשר סמכותו אינה אלא סמכות הציבור כציבור. הרח"ה אינו מגלה את דעתו בהרחבה לגבי השאלות השונות שעלו בנוגע למבנה הקהל כגון טיב ז' טובי העיר, זהותו של ה"אדם חשוב" וכדומה, וזאת מכיוון שרוב דיוניו במשטר הקהילות באים אגב טיפול בשאלות אחרות דוגמת פרשנות הבריתות במקרא או אופן חידוש הסמיכה. אך על פי התיחסויותיו המזדמנות[61], ובעיקר על פי תפישתו הרחבה לפיה מקור סמכות הקהל הוא כוח ברית העם, ברור שהוא דבק בזרם הסבורים כי טמונה סמכות מדינית בבני הקהילה עצמם. נצביע על כמה היבטים של תפישת הקהל של אחד מן הבולטים בזרם זה: הרשב"א[62].

הרשב"א הינו בין אדריכלי משטר הקהילות החשובים בתולדות ישראל. על אף שאינו מתנסח באופן מופשט, נראה ברור שדעתו היא שסמכות מוסדות הקהל היא הקהילה בכללותה, כאשר הכוונה היא ל"בעלי הבתים" של הקהילה, ולא מעמד או בעלי תכונה מיוחדים מעבר לאיפיון זה. עמדתו זו עולה מכמה צדדים[63]. ראשית, בניגוד לשיטות אחרות אותן נזכיר בהמשך, הרשב"א מגדיר את "טובי העיר" המוסמכים לנהל את עניני הציבור לא כ"שבעה אנשים המובחרים בחכמה או בעושר וכבוד אלא שבעה אנשים שהעמידו הציבור פרנסים"[64]. כמו כן, לדעתו "אדם חשוב" יכול להיות פרנס הממונה על ידי הציבור ולאו דווקא תלמיד חכם.[65] בנוסף, הרשב"א מתאר את שלושה סוגי שלטון המקובלים בספרד של ימיו: ניהול הקהילה על ידי כל

---

[58] ע', בלידשטיין, יחיד ורבים, עמ' 260-262, 270 (להפניות לדברי ר"ת ולדברי חוקרים שונים על שיטתו, ע' הע' 104). ע' גם גוטנמכר, חובה, עמ' 118. הרח"ה אכן דחה את שיטת רבינו תם לטובת עמדת הרשב"א המעצימה את כוח הרוב. עמדת הרשב"א היא המקובלת יותר באופן כללי: הרח"ה, מלכי ג', עמ' 75 ואילך; אלון, המשפט, עמ' 580 ואילך.

[59] שו"ת הרא"ש ז:ג, לפרשנות כזו לדברי הרא"ש ע' גם אלון,דמוקרטיה, עמ' 9 ואילך.

[60] שו"ת המבי"ט ח"א, פד, מתוך אלון, המשפט, עמ' 590.

[61] הזכרנו למשל את פסיקתו כרשב"א כנגד רבינו תם.

[62] עיקר הדיון שלנו ברשב"א מבוסס על גוטנמכר, חובה. על עוד חכמים שתפשו את סמכות הקהל כהשתקפות הסמכות הטמונה בציבור ע' כ"ץ, מסורת, עמ' 118.

[63] גוטנמכר, שם, עמ' 83 ואילך.

[64] שו"ת הרשב"א חלק א' ס' תרי"ז; גוטנמכר, שם, עמ' 85. אם כי, נראה שהרשב"א מצפה שרוב בעלי הבתים יתחשבו גם בדעתם של תלמידי החכמים שביניהם כאשר ישנם כאלה: ע' שו"ת הרשב"א חלק ב' ס' רעט: לאחר שהרשב"א קובע כי המיעוט בשום פנים לא יכול לכפות על הרוב, וברור שהכוונה היא לרוב מנין ועל כן לא יתכן כי מיעוט של חכמים יטלו לעצמם שררה בניגוד לרצונם של רוב בעלי הבתים, הוא בכל זאת מסיים "דהולכין בכל מקום אחר רב חוכמה ומנין".

[65] שו"ת הרשב"א ח"ד ס' קפה; אלון, המשפט, עמ' 610; גוטנמכר, שם, עמ' 94.

בעלי הבתים, ניהול על ידי הממונים מטעם בעלי הבתים, וניהול על ידי "הזקנים". כפי שפירש גוטנמכר, בהקשר הזה נראה שה"זקנים" הינם נכבדים אך לא בהכרח תלמידי חכמים[66], וברור שהנחת הרשב"א היא שאלה נהנים מהסכמת הציבור למעמדם כראשי הקהילה. ראיה לדבר היא שהרשב"א קובע כי אין בסמכותו של אף אדם לכפות דבר בניגוד לעמדת רוב הקהילה אפילו לשם מצוה.[67] נתעכב קמעא על האופן שבו מבסס הרשב"א את עמדתו שאין מיעוט הקהל יכול לכפות דבר על הרוב.

ראינו לעיל שהרח"ה מצא סימוכין לתלות את סמכותו המדינית של בית הדין, קרי סמכות הכפייה, בסמכות העם במדרש הלומד ממלאכי ג ט את העקרון התלמודי שאין גוזרים גזרה על הציבור אא"כ רוב הציבור יכולים לעמוד בה[68]. על פי רש"י[69], הפסוק במלאכי עוסק בגזרה שנגזרה על ידי החכמים בתוקף מארה או חרם. משמעות המדרש "אי איכא הגוי כולו..." היא שאם לא פשט האיסור ברוב ישראל ("רובו וכולו") אז גם בית דין שאינו גדול בחוכמה ובמנין מבית הדין שגזר את הגזרה יכול לבטלה.[70] אין ספק שסוגיה זו מבטאת הכרה בכחו של העם הרחב מול בית הדין של החכמים. אם נפרש את הסוגיה באופן מינימליסטי, נראה שיש לייחס לעם רק תפקיד סביל ומשני: החכמים גוזרים על פי ראות עיניהם, ואם נמצא שאיסור לא פשט בישראל בית דין אחר יכול להתיר את האיסור שהטילו הקדמונים. ברם, אפשר גם לפרש באופן מרחיב יותר: רק אם הגוי כולו שותף לגזרה אז יש למארה תוקף. על פי זוית זו, מדובר בהפקדת כוח הגזרות בידי העם ולא בידי החכמים בפני עצמם. חלק מן ההבדל בין שתי הפרשנויות נוגע לשלב בהשתלשלות האירועים שאליו מתיחס המדרש "אי איכא הגוי כולו..." אם צריכים את "הגוי כולו" רק לאשר בדיעבד גזרה של החכמים שהינה תקפה אלא אם כן יוכח אחרת, נראה שיש לפרש באופן מינימליסטי. לעומת זאת, אם המדרש מתיחס לתוקף של הגזרה לכתחילה, ותוקף זה נשלל אם הגוי כולו אינו שותף לגזרה, נראה שיש לפרש באופן מרחיב. הרושם הוא שרש"י והתוספות פירשו באופן מינימליסטי וזאת בהתאם למקרה השמן הנידון שם בגמרא.

אך במסגרת פיתוח יסודות סמכות הקהל היה מי שנקט בפרשנות מרחיבה. רבינו יונה[71] מסיק מסוגיתנו שיש בכח רוב הציבור, במובן של רוב מנין ורוב חכמה, לכפות על המיעוט את קיום תקנותיו וגזרותיו בתוקף החרם. פירושו של דבר שלדעת רבינו יונה המדרש "אי איכא הגוי כולו..." מתיחס דווקא למעמד ההתקנה והגזירה ולא רק לבדיקה בדיעבד של מידת התפשטות הגזירה. אך עדיין נותר פער בין פרשנות זו לבין פרשנות הרח"ה: רבינו יונה אינו קובע שהגוי כולו צריך להיות שותף לכל גזירת בית הדין אלא רק שאם הוא אכן שותף יש בכוחו לגזור גזירות בעלות תוקף גם כאשר לא מדובר בבית דין אלא בקהל. אך נדמה שבפרשנות הרשב"א הדברים מתפתחים לכיוון עמדת הרח"ה:

---

[66] גוטנמכר, עמ' 85-87.
[67] גוטנמכר, שם, עמ' 88.
[68] בבלי ע"ז לו א-ב: "דאמר רבי שמואל בר אבא אמר רבי יוחנן: ישבו רבותינו ובדקו על שמן שלא פשט איסורו ברוב ישראל, וסמכו רבותינו על דברי רשב"ג ועל דברי רבי אלעזר בר צדוק, שהיו אומרים: אין גוזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה; דאמר רב אדא בר אהבה, מאי קרא? (מלאכי ג) במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו, אי איכא גוי כולו - אין, אי לא - לא."
[69] בבלי ע"ז ע"ב ד"ה במארה אתם נארים.
[70] ע' שם, רש"י (ע"א ד"ה לא פשט) ותוספות (ע"ב, ד"ה אי איכא גוי כולו אי לא לא).
[71] מובא בחידושי הריטב"א, ע"ז לו ע"ב. ע' גוטנמכר, שם, עמ' 144-145.

כל שרוב צבור נסכמים על דבר, ומחרימין, אסור לעבור על החרם שלהם, ועל תקנותיהם. כי רוב הצבור, ככל הצבור. ומי שעובר על התקנות שהתקינו הרבים, ועל החרם שהסכימו עליו כל הצבור. אבל אם מיעטו של צבור, אין הרב חייב לנהוג על פי מיעוט. ואפילו, תקנו תקנות, וגדרו גדרים למצוה, כל שלא קבלום הרוב, יכולים הם שאר הקהל לבטלם. דגרסינן בע"ז, פרק אין מעמידין. אמר רב שמן בר אבא אמר רבי: ישבו רבותינו ובדקו על השמן, ולא פשט איסורו ברוב ישראל. וסמכו על דברי רבן שמעון בן גמליאל, ועל דברי רבי אלעזר בר צדוק: שאין גוזרין גזרה על הצבור, אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה. ואמר רב אדא בר אהבה: מאי קראה? במארה אתם נארים, הגוי כולו. אי איכא הגוי כולו, אין; ואי לא, לא. וכל שכן אלו, אין חרמם לתקנה ולגדר, שהרוב יכולין לבטלו.[72]

בקטע מקביל, הרשב"א מסיים במילים אלו:

ומ"מ, אם אותם היחידים [=המיעוט המתקנים את התקנה] הם טובי העיר, שהעמידו אותם הצבור עליהם, על עניני הצבור, מה שעשו עשוי, לפי שהן כאפוטרופין ופרנסים שהעמידו שהעמידו עליהם, והם מסכימין מן הסתם.[73]

הרשב"א, כמו רבינו יונה, מפרש את המדרש "אי איכא הגוי כולו" כמוסב על המתקנים, ולא רק על תגובתו הפאסיבית של מי שתקנת החכמים חלה עליו. אך בניגוד לרבינו יונה, הרשב"א עוסק לא בשאלה מתי התקנה חלה אלא בשאלה מתי היא אינה חלה. כל עוד הגוי כולו שותף לחקיקה יש לה תוקף: אם המתקנים הם רוב הציבור עצמו ("רובו ככולו") או אם הם מיופי כוח של הרבים. אך אם אין רוב הציבור שותף לתקנה, אפילו היא לדבר מצוה, אין לה תוקף. יש לשים לב שהרשב"א מפרש שרק מיעוט "שהעמידו הציבור עליהם" יכול לחייב את הרוב. הרשב"א אינו מייחס סמכות כזו לחכמים באשר הם. כמו כן, יש לזכור שבתקופת הרשב"א מקובל היה בקרב הקהילות שהסמכות להפעיל אמצעי כפייה של בתי הדין היה תלוי בקהל להלכה ולמעשה.[74] יוצא שרוב הציבור העומד במקום "הגוי כולו" הוא ורק הוא מוסמך להעניק תוקף לגזרות ולתקנות המחייבות את כלל הקהילה. ברור שהסקת מסקנה מדברי הרשב"א ופירושה אל מול המציאות ששררה בימיו אינם עומדים במקום ניסוחו ההחלטי של הרח"ה שקיימת תלות עקרונית של כח החכמים בסמכות הציבור. אך סביר לאור בקיאותו המעמיקה של הרח"ה בשיח החכמים אודות הקהל כי מסורת קדמונים זו היא מקור פרשנותו לסוגית "אי איכא הגוי כולו".

היבט נוסף של שיטת הרשב"א, והממשיכים בדרכו, שסביר כי שימש מקור לרח"ה הוא ההיקש ממקור סמכות הקהל למקור סמכותם של מוסדות האומה המוכרים יותר כגון המלך, הסנהדרין, הנשיא, ראש הגולה והגאונים[75]. עצם ההשוואה בין סמכות הקהל לבין סמכותם של מוסדות קדמונים אינה יוצאת דופן. דוגמה אחת בין רבות: בתשובתם המפורסמת העוסקת בביסוס סמכות הקהל, ר' יהודה בר' מאיר הכהן ור' אלעזר בר' יצחק[76] משווים בין הקהל לבין כמעט כל מוסד ציבורי שאי פעם היה לעם ישראל, או בניסוח של ח' סולוביציק "בדיונם הארוך מביאים המשיבים כמעט כל טקסט שבעולם".[77] בלידשטיין שיער שההנחה המובלעת בדברי ר' יהודה ור' אליעזר היא ש"הציבור – ואפילו הציבור המקומי! – הוא מאגר של סמכות עלי ארצות:

---

[72] שו"ת הרשב"א, חלק ב' ס' רעט. ע' גם חלק ה' ס' קכה ורמה, וחלק ז' ס' קח.

[73] שו"ת הרשב"א, חלק ה' ס' קכה.

[74] ע' בדיון בהמשך בתלות סמכות החכמים בציבור, ובמיוחד בדברים על תשב"ץ חלק א', ס' קנט שהינם פרשנות לדברי הרשב"א. לדעת גוטנמכר דברי הרשב"ץ מבארים את ההגיון הטמון בשיטת הרשב"א (גוטנמכר, שם, עמ' 89). ע' גם בדברי הראי"ם המובאים בהמשך שגם הם פרשנות לדברי הרשב"א.

[75] ע' שו"ת הרשב"א, חלק א', תשכט, תשפא, חלק ג' תיא, תיז, חלק ה' קכו (מתוך גוטנמכר, שם, עמ' 117 ובהערות שם).

[76] ספר כל בו, ס' קמ"ב. יחוס התשובה לחכמים אלה הוא דעתו של סולוביציק, שו"ת, עמ' 105-87.

[77] סולוביציק, שם, עמ' 106.

כך מעידים תולדות האומה ותורתה"[78]. אך כפי שראינו לעיל, אצל הרשב"א ההנחה שהקהילה עצמה היא מקור סמכות מוסדות הקהל היא כמעט מפורשת. יוצא שהרשב"א קובע מצד אחד שמקור סמכות מוסדות הקהל הוא הקהילה עצמה ומצד שני שמקור סמכות הקהל הוא הוא מקור סמכותם של כל מוסדות השלטון של ישראל בעבר המפואר, החל בסנהדרין וכלה בראש הגולה: "לפי שכל צבור וצבור היחידים כנתונים תחת יד הרבים. על פיהם צריכים להתנהג בכל עניניהם, והם לאנשי עירם ככל ישראל לב"ד הגדול או למלך".[79] יוצא, אם כן, שבאופן כללי סמכות מוסדות השלטון בישראל היא הסמכות הגלומה בציבור.

בהקשר הזה ראוי לצטט מדבריו של חכם נוסף שפיתח את שיטת הרשב"א. הנה דברי הרא"ם:

> כי זה הכח שנתן לבית דין הגדול שבירושלם ולכל בית דין ובית דין שבכל דור ודור כמו שדרשו רבותינו ז"ל מובאת אל הכהנים יפתח בדורו כשמואל בדורו אף על פי שאין זה דומה לזה אינו אלא מפני שבית דין הגדול שבכל דור ודור כל אנשי דורו **הם סומכי' דעתן על ידו בגזרות ובתקנות ובמנהגות ומפני זה נתן להם כח הגזרות והתקנות והמנהגות יותר מכל שאר בתי דינין שבאותו הדור להיותם סומכים כל אנשי הדור על ידו ואעפ"י שלא בחרוהו ולא התנו עמו בפירוש אנן סהדי דכלהו סומכים על ידו שכל מה שיעשה שיהיה עשוי** ואף על פי שעומד וצווח ואין זה אלא כמי שהתנה בפיו בפירוש ושוב חזר בו ומאחר שכן הוא אם כן כל היכא דשייך ביה כי האי טעמא יש בו הכח ההוא שנתן לבית דין הגדול שבירושלם בלי ספק דזיל בתר טעמא הוא ואם כן גדולי העיר גם כן **מכיון שכל אנשי העיר עיניהם בם תלויות בכל דבר ודבר שיש בו תקון העיר ודומיהן וכולהו סמכי דעתייהו עלייהו הרי הוא כאלו ברום בפירוש שכל מה שיעשו שיהיה עשוי ואף על פי שלא אמרו זה בפירוש גמור אנן סהדי דכלהו סמכי על ידו שכל מה שיעשה שיהיה עשוי** ואף על פי שעומדים קצתם וצווחים על אותם הגזרות והתקנות אין זה אלא כאותן שהתנו ביניהם כבר והסכימו בם ושוב חזרו בם...[80]

מצד אחד, נראה שהרא"ם מרחיק לכת מן הרשב"א בכך שהוא קובע באופן מפורש שמקור הסמכות של הקהל ושל בית הדין הגדול כאחד, בתקנות וגזרות, הוא הסכמת הרבים[81]. הרשב"א אומנם הניח את היסודות לתפישה זו אך לא הציגה באופן מפורש כל כך. אך מצד שני, יתכן כי יש יסוד שמרני יותר בעמדת הרא"ם לעומת הרשב"א. לדעתי אין זה מובן מאליו שההקש של הרשב"א בין סמכות הקהל לבין סמכות בית הדין הגדול ולשאר המוסדות נוגעת לסמכות החקיקה בלבד. לאור מרכזיות הקהל בכינון בתי הדין ומינויי רבני הערים דווקא בתקופת הרשב"א, ולאור מרכזיות שאר המוסדות מן המלך ועד הגאונים גם הם ביישום גופי התורה עצמם, נראה לי שעמדת הרשב"א היא שסמכות כפייה בכלל, הן בנוגע לתקנות והן בנוגע לגופי תורה, מסורה לרבים שהם במקום הגוי כולו[82]. ודוק: אין הכוונה שעצם החובה לקיים את התורה תלויה בהסכמת הרבים, הרי אין לך מצוה שלא נכרתו עליה מ"ט בריתות, וכמו כן הרשב"א יוצא בודאימנקודת ההנחה שהרבים בלאו הכי יהיו מחויבים ליישום התורה, אך נראה שהרשב"א סבור שהסמכות לכפות את קיום התורה נמסרת היא לרבים ולשליחיהם הממונים. בהמשך נקדיש סעיף מיוחד לשאלות הקשורות בתלות כוח החוכמה בסמכות המדינית של הציבור. בכל

---

[78] בלידשטיין, יחיד ורבים, עמ' 249.

[79] שו"ת הרשב"א חלק ג' ס' תיא. ע' לעיל להפניות להשוואות לשאר מוסדות השלטון של זמנים עברו. על ההשוואות שעורך הרשב"א בין הקהל לבין שאר המוסדות, ומשמעותן, ע' גוטנמכר, עמ' 118-114.

[80] שו"ת הרא"ם ס' נ"ז.

[81] התיחסותי כאן היא רק להיקש בין כוח הרבים בקהל לכח הרבים בבית הדין הגדול. איני מתיחס לשאלה מהי מקור כפיפות המיעוט לרוב (הסכמה או "חברות אוטונומית" בגוף המדיני היהודי) שהיא שאלה העומדת במרכז דיוניו של גוטנמכר.

[82] השווה בלידשטיין, יחיד ורבים, עמ' 253; גוטנמכר, עמ' 117-115.

אופן, לדעתי הרשב״א והרא״ם מייצגים הלכי רוח בשיח החכמים שהם המקור לפרשנות הרח״ה לסמכות הקהל הן בנוגע לקביעה שסמכות מוסדות הקהל היא הקהילה עצמה, והן בנוגע להיקש בין סמכות זו לבין בית הדין הגדול ושאר המוסדות הקדמונים.

לבסוף, ראוי להצביע בהקשר זה על שותפות עמוקה בין הרח״ה לבין הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל. שני החכמים אף מפנים אחד לכתבי השני במהלך דיוניהם. הרב עוזיאל סבור גם הוא באופן מפורש שמקור סמכות הקהל הוא הציבור הרחב. הרב עוזיאל סבור שבכל היבטי המדינה היהודית, החל משאלות חברתיות ומדיניות וכלה בשאלות של חוק ומשפט במסגרת קיום התורה, הסמכות לכונן מוסדות ציבוריים לגיטימיים ומחייבים טמונה בציבור. הרב עוזיאל אף מעגן את חזונו לגבי הקמת מוסדות מדיניים ומשפטיים על ידי בחירות ישירות או עקיפות על ידי הפניות למקורות שדנו בהם לעיל, כגון שו״ת הרשב״א והרא״ם. מכאן שהרח״ה והרב עוזיאל שותפים לא רק בפרשנות העקרונית שיש לתת למסורת משטר הקהילות אלא גם בהשלכות הדמוקרטיות של פרשנות זו במציאות הישראלית. ספק אם שיטת הרב עוזיאל יכולה להיחשב מקור עבור הרח״ה, שהרי שני החכמים פעלו בהקשר זה במקביל, אבל סביר שהיתה ביניהם השראה והשפעה הדדיות.[83]

<u>עומק סמכות הקהל</u>

על מנת לבסס את מושג ברית העם, הרח״ה זקוק ליותר מאשר הקביעה שסמכות הקהל היא סמכות הציבור. ברית העם מהווה את עוגן סמכותה המדינית של התורה עצמה ומכאן שעל הרח״ה להוכיח כי הסמכות הטמונה בקהל אינה נופלת בתוקפה מכל מוסד או דין אחר. על כן, טבעי הוא שהרח״ה נזקק למסורת הגורסת כי בין אלה הנכללים בקטגוריה של הנשבע לבטל את המצוה נמצא מי שנשבע שלא לכבד את תקנות הקהל[84]. מסורת זו מעמידה את סמכות הקהל בדיוק במקום בו חפץ הרח״ה למוצאה: בלב דיון הלכתי קדום שכל כלו עוסק בחומר דאורייתא, וכן בצד הגובר על משנהו בהתנגשות בין שני מוסדות הלכתיים, המצוה והשבועה, שכוח כל אחד מהם נובע הישר מן התורה[85].

ראשית, הרח״ה קובע כי הכללת הנשבע שלא לכבד את תקנות הקהל בקטגוריה זו מוכיחה שתקנות הקהל הן דאורייתא. עמדה זו מקובלת היא, הן מצד הקביעה שתקנות הקהל הן דאורייתא[86], והן מצד הקביעה שניתן להסיק זאת מסוגיה זו[87]. אך הרח״ה אינו יכול להסתפק בכך: אנו צריכים לדעת לא רק שתקנות הקהל הן כשל תורה אלא שמקור היותן כך הוא כוחו

---

[83] לנקודות הדמיון הבולטות ביותר בין שיטות שני החכמים ע׳ עוזיאל, שו״ת, כרך ד׳, חו״מ ס׳ ב׳, במיוחד לקראת הסוף. לדיון רחב ולהפניות לספרות המחקרית על הרב עוזיאל, ע׳ הלינגר, דגם, עמ׳ 184 ואילך.

[84] הרח״ה, מלכי ג׳, עמ׳ 70 ואילך.

[85] אומנם, יתכן כי כוונתו של רש״י היא לראשי הקהל שהם גם בית הדין של חכמים, כפי שבלידשטיין מציין בשמם של פרנק וצייטלין (בלידשטיין, יחיד ורבים, עמ׳ 247). אך עם זאת יש לציין כי רש״י אינו מנמק את עמדתו בלאו ״לא תסור״ וניסוח דבריו כפי שהגיע אלינו נראה כמעיד על כך שסמכות הקהל משקפת את הבריתות שנעשו על כל המצוות, ולאו דווקא על מעמד החכמים. כמו כן, המסורת הקובעת כי הנשבע לא לקבל את תקנות הקהל נשבע לשוא הוא, לא מקורה ברש״י אלא בתקופת הגאונים, כפי שעולה מן הסמ״ג והגהות מיימוני המוזכרים לעיל. וכן, בלידשטיין מציין שבפועל עמדת רש״י פעלה לחזק את מעמד הקהל (שם) ועל כן ניכר כי דבריו פורשו כמתיחסים לקהל ולא לבית הדין.

[86] הרשב״א (שו״ת חלק ד סימן קפה): ״דבר ברור הוא, שהציבור רשאים לגדור ולתקן תקנות ולעשות הסכמות, כפי מה שיראה בעיניהם, והרי הוא קיים כדין התורה.״ למקורות נוספים, ולקביעה שעמדת הרשב״א התקבלה על דעת הרוב, ע׳ אלון, המשפט, עמ׳ 579 ואילך, וכן א״ת, ערך ״טובי העיר״, כרך יט, טור עב: ״וכן כל ציבור וציבור רשאים לגדור ולתקן תקנות....והרי הן קיימות כדין תורה, וכן נהגו בכל קהילות הקודש ולא נסתפק אדם בזה מעולם״. אך השווה גוטנמכר, שם, עמ׳ 142, הערה 71.

[87] ע׳ אלון, שם, והמקורות המובאים שם.

הגולמי של הציבור. על כן, הרח"ה עובר על הטעמים השונים שהוצעו כדי להסביר את כוח הקהל, כגון הלאו של "לא תסור", האיסור לפרוש מן הציבור ומצות עשיית "משמרת למשמרתי", ודוחה אותם אחד אחד[88]. לא ניכנס לדיון מפורט במהלך זה של הרח"ה אך נציין כי ברור שעצם ריבוי ההסברים המוצעים גם על ידי אחרונים מלמד על כך שטענת הרח"ה, שהמקור של כח תקנות הקהל לגבור על שבועת היחיד אינו ברור אכן משקפת פן חשוב של המסורת: אין הסבר אחד ומוסכם לכח תקנת הקהל המאפשר לה לגבור על שבועת היחיד.

בדיוניו בהקשר זה מקדיש הרח"ה מאמץ להוכיח שאין כוח תקנות הקהל תלוי בחרם. אומנם, היה מי שפירש את תפקיד החרם[89] במסגרת תקנות הקהל באופן שבעיקרו של דבר עדיין מדובר בשאלה של סמכות מדינית ציבורית[90], אך היו גם זרמים שנראה כאילו הם תופשים את כל הסוגיה הזו, עליה בונה הרח"ה חלק חשוב מתפישת הריבונות שלו, כך שעיקרה שייך לאיסור והיתר ואין ביה לבין סמכות הציבור קשר הכרחי כלל[91]. על אף שאינו מפורש, ברור שהמניע של הרח"ה הוא להבהיר שתוקפן דאורייתא של התקנות משקף את עומק סמכות הציבור ולא את כוחם של החרם והשבועה. הרח"ה בחר שלא לגייס את המפרשים את החרם באופן שהיה תואם את שיטתו אלא ביקש להוציא את החרם מכלל הדיון.

טענתו העיקרית של הרח"ה היא שהמקורות הקובעים כי הנשבע לא לכבד את התקנות נשבע לשוא אינם מזכירים שמדובר דווקא בחרם. פשוטם של מקורות אלה מאשש את טענת הרח"ה[92]. ניתן להוסיף על דבריו שגם הקשר הדיון מלמד כי לא מדובר בהתנגשות בין שבועת היחיד שלא לכבד את תקנות הקהל לבין איסור הנוצר מתוקף חרם שאין לכוחו קשר עם סמכות מיוחדת הטמונה בציבור, וזאת כי מפורש בתשובת רש"י ששבועת היחיד קדמה לתקנת הציבור.

---

88 הרח"ה, מלכי ג', עמ' 76 ואילך; הרח"ה, אלה ג', עמ' 58.

89 למושג "החרם" בהקשר של תקנות הציבור ומחוץ לו מובנים רבים ומגוונים. לסקירה של המקורות והשיטות ע' א"ת, "חרם א"", ו"חרם ב"", כרך יז, טור שכה-שעז. ההפניות בהמשך בנוגע לחרם הן למקורות המצוינים בהערות השוליים בערך "חרם ב"".

90 יש מי שמפרשים את מקום החרם בתקנות הקהל באופן שמבליט את הצדדים הציבוריים ומדיניים של סוגיה זו, ובהתאם לדגשים של הרח"ה. ראשית, קיים זרם של חכמים הסבורים שהחרם כלל אינו מקור סמכות התקנה במובן של מעין הטלת איסור, אלא עונש שהציבור מאיים להטיל על מי שמפר את תקנותיו (שם, עמ' 29). כן היו חכמים שפירשו את תפקודו של החרם בתקנות כך שההגיון המנחה את הסוגיה כולה משקפת יותר את צורך הציבור בתיקון מצבו מאשר את הקטגוריה ההלכתית של החרם. למשל, פסקו שניתן לבטל את התקנה על איסור החרם שבה ללא חכם או פתח לחרטה, וזאת בניגוד לדיני שבועה (שם, עמ' 313, וע' שם בהמשך לדוגמאות נוספות).

91 זרמים מסוימים של חכמים העוסקים במקום החרם בתקנות הקהל מבליטים כי ההגיון המנחה את הדיון משקף יותר את הקטגוריה ההלכתית של חרם ושבועה מאשר הגיון הקשור בתיקונו המדיני. למשל, לא רק הציבור יכול להטיל חרם, אלא גם היחיד. כמו כן, יש סוברים שרק מי שענה "אמן" בעת הטלת החרם מחויב בו (שם, עמ' 199). וכן יתכן שהחרם חל על אדם גם שהוא עוזב את העיר בה הוטל (שם, עמ' 231) וזאת גם אם החרם הוטל על מנת להתמודד עם בעיה שאינה מצויה בעיר החדשה (שם, עמ' 245). כמו כן, החרם חל רק אם מנוסח הוא באופן התואם את דיני החרם וזאת בדומה לדיני שבועות (שם, עמ' 257). ועוד: יש סוברים שקהל שהטיל חרם צריכים לשאול לחכם, בדומה לשבועה, על מנת להתירו (שם, עמ' 308), ובכלל עלו בעיות רבות בנוגע להתרת חרמים של הצבור.

92 שיטת רש"י (ע' גם מרדכי ריש פ"ב דשבועות) ספר האורה חלק ב' (קלט) דין גזירת צבור ד"ה וששאלתם על: "וששאלתם על מי ששמע צבור ממשמשין עליו לגזור גזרתם עליו וקפץ ונשבע שלא לקיים גזירתם. ואחר כך גזרו עליו צריך לקבל גזירתם עליו או אינה חלה על שבועתו. כך ראיתי שהנשבע לעבור על דברי צבור נשבע לשוא הוא, ואולי התרו בו חייב מלקות דאורייתא משעת שבועה. וצלל במים אדירים והעלה חרס ביד: ולא נפטר מגזירת צבור. אם בדין גזרו עליו. ואף על פי שקדמה שבועתו לגזרתם שהרי נשבע לבטל את המצוה. לסור מחוקי ישראל שלא לידון כמשפטם ותנן איזה הוא שבועות שוא, שחייב על זדונה מכות, שכיון שנשבע לעבור על התורה, הרי נשבע על מה שאי איפשר. שהרי משבע ועומד מהר סיני הוא על עשה ועל לא תעשה בארור בכלל ארור בפרט ברוך בכלל ברוך בפרט. ואין לכל מצוה שבתורה שלא נכרתו עליו ארבעים ושמונה בריתות. ושבועות הראשונים קדמה לשלו ולוקה." דברי הסמ"ג: לאוין רל"ח בשם גאון שנשבע לבטל את המצוות חל על נשבע לא לקיים תקנות קהל: "והורה הגאון (הובא בהגמ"י שבועות פ"א אות ב' בשם רב יהודאי גאון) שבכלל זה [נשבע לבטל את המצות] הנשבע שלא יכנס בתקנת הקהל וכן ראיתי בתשובת רבינו יוסף טוב עלם ובתשובת הגאונים ור"י בר יהודה ורש"י." הגהות מיימוני פ"א מהלכות שבועות ה"ו בשם רב יהודה גאון: "פסק רב יהודאי גאון שבכלל זה מי שנשבע שלא יכנס בתקנת הקהל וכ"כ בעל ספר המצות שראה בתשובת ר"י בר יהודה ורבינו יוסף ט"ע ע"כ.

ברם, ברור שיש גם הגיון דתי לא מבוטל במגמה להתנות את כוח תקנות טובי העיר, שאינם בהכרח חכמים, לגבור על שבועה חמורה בכך שתקנות אלו נסמכות על מנגנון מוכר היוצר חיוב דאורייתא כגון החרם והשבועה. ואכן, חכמים חשובים הלכו בדרך זו.[93] השימוש בחרם ובשבועה במסגרת תקנות הקהל היה כה שכיח עד שתקנות הקהל מכונות לעיתים קרובות "חרמי הציבור".[94] אך רחוק לומר שמקובל בעולם ההלכה כי כוח של תקנות הקהל לגבור על שבועת היחיד משקף את כח החרם. ראשית, החכמים המעמידים את סמכות בית הדין הגדול וסמכות הקהל על יסוד משותף של כח הציבור מקנים, לפחות על פי ההגיון, תוקף דאורייתא לכח הציבור, שהרי אין חולק על כך שסמכות בית הדין הגדול לחוקק הינה דאורייתא. בנוסף, לפי פרשנות הרא"ש[95], תפקיד החרם בתקנות כלל אינו יצירת איסור אלא רק עונש, בדומה לנידוי, על מי שמפר את הכרעות הרוב. על פי פרשנות זו, לפיה כלל לא נוצר איסור מתוקף החרם, ברור שכח תקנות הקהל לגבור על השבועה אינו משום איסור שכזה. על אף שיש עקבות גם למודלים אחרים של תפקיד החרם בתקנות הקהל, עמדת הרא"ש בהקשר של התרת החרמים זכתה להתקבל בשולחן ערוך.[96]

סוגיות אלו הן כמובן טיפה בים ההלכה העוסק בקהל ובתקנותיו. אך נדמה שבדברים אלה ראינו את הזרמים בהגות ובהלכה בהקשר של הקהל שמהווים את הרקע ואת המקורות לתפישת הרח"ה שסמכות הקהל מהווה הכרת התורה בכח הציבור באשר הוא. ראינו גם את מקורות הרח"ה לטענה שסמכות הציבור היא דאורייתא ועל כן אין סמכות עליונה לה בעולמה של תורה. כפי שציינו, מהלך זה הינו חיוני לרח"ה כי מבקש הוא להעמיד את סמכותה המדינית של התורה עצמה על הכוח המתבטא בתקנות הקהל: ברית העם. ציינו לעיל שפרשנות הרח"ה למסורת אודות הקהל היא למעשה הסימוכין למושג ברית העם. עתה נפנה לדיון ביקורתי בסימוכין שמגייס הרח"ה לטענתו הנועזת יותר שגם סמכותם המדינית של בית הדין, המופקד על יישום גופי התורה עצמם, תלויה באופן מוחלט בסמכות הציבור המעוגנת בברית העם.

## <u>בית הדין</u>

<u>סמיכה</u>

כפי שראינו לעיל, פרשנות הרח"ה לסמכות בית הדין מתמקדת במושג הסמיכה. לדעתי המסורת אודות משמעות הסמיכה מכילה ניגוד יסודי בין שני קוי מחשבה הנמשך כחוט השני בפרשנויות החכמים לאורך הדורות ואשר מהווה מוקד מרכזי של המחלוקת הגדולה אודות

---

[93] ע' תרומת הדשן לעמדות בעד ונגד התניית כח התקנה בליוויה בחרם: ס' רפא-רפב. הרמב"ן (רמב"ן, משפט החרם) מעמיד את כוח הצבור על החרם שהוא מצד אחד מוסד מקראי עצמאי (ולא רק השתקפות של כח הצבור באשר הוא) אך מצד שני, אם נקבל את פרשנותו של בלידשטיין (יחיד ורבים, עמ' 257), כח זה מסור באופן בלעדי לצבור. אם כן, עמדת הרמב"ן שומרת על ההגיון הדתי הטמון בהתניית כוח הצבור בחרם מצד אחד, אך מטה הגיון זה לכיוון הרח"ה מצד שני.

[94] ע' א"ת, שם, וכן ש"ע יו"ד רכח ס"ק לג.

[95] שו"ת הרא"ש כלל ז סימן ט: "כבר כתבתי בתשובת שאלה, שצריך לדקדק מה דין חרמות שהקהל מתירין (ס"א מעלין) ומתירין כשרוצין, בלא פתח וחרטה ובלא יחיד מומחה או ג' הדיוטות. ואם יש להם דין נדרים וחרמים, איך פשטה שגגה זו בכל תפוצות הגולה, בספרד ובצרפת ובכל הארצות שעברתי? דבר שתינוקות של בית רבן יודעין: הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו. אלא על כרחין אין הציבור מכוונין לחרם או שבועה, אלא מנדין או מחרימין כל מי שיעבור על גזרתם."

[96] ש"ע יו"ד ס' רכח ס"ק כח והמפה שם. וכן ע' א"ת כרך יז, "חרם ב, ערך חרמי צבור, טור שסט: "...ויש שכתבו הטעם [שניתן להתיר את חרמי הצבור] שמתחילה כשהחרימו לא נתכוונו לחרם - איסור חרם - או לשבועה, אלא הם מחרימים ומנדים את כל מי שיעבור על גזירתם, ולכן יש כח בידם להתיר החרם ולבטל הנידוי..."

חידוש הסמיכה. הרח״ה מחדד את ההבחנה בין שני הקוים על פי פרשנותו ומשלבם יחד כך שהאינטואיציות וההדגשים של כל אחד מהם תואמים את תפישת הריבונות הדמוקרטית שלו.

תחילתו של הניגוד במקרא עצמו. ניתן לומר באופן כללי שדמותם של משה, יהושע והזקנים שימשו את חז״ל כתבנית בית הדין האידיאלי. חכמי התלמוד הושיבו דמויות אלו במושב הסנהדרין הגדולה שלדעתם התקיימה כבר אז ועתידה היתה לשבת בלשכת הגזית בירושלים. מכאן טבעית היא ההנחה כי מקור הסמיכה הוא בהאצלת משה מסמכותו ליהושע[97] ולזקנים.[98] סמיכת יהושע וההאצלה על הזקנים[99] מותירות רושם פלאי ורליגיוזי. אך ישנם מרכיבים אחרים במקראות העוסקים במינוי הזקנים על העם שיוצרים תמונה בעלת הדגשים מדיניים ונטורליסטיים יותר. ראשית, הקשר בין ״הסמיכה״ עצמה לבין הזקנים אינו ברור, הרי משה מעולם לא סמך את ידיו על הזקנים במקראות המפורשים. כמו כן, בפרשת יתרו סיפור מינוי השופטים נושא אופי תועלתני, לא פלאי. יתרו נוכח לדעת שמשה לקח על עצמו משימה בלתי אפשרית ומשה נעתר להצעתו למנות מבין המנהיגים המקובלים על העם זה מכבר שופטים שיתחלקו עמו בעומס. אין כאן האצלת רוח או נבואה והרושם הנוצר הוא של מעין מינוי ציבורי פרוזאי. אומנם, התורה אחת היא, אך אי אפשר להתכחש לכך שנותן התורה הציג את מינוי הזקנים לשופטים באורות שונים: סמיכת ידיים, האצלת רוח ונבואה מכאן, קשיי התמודדות עם עומס סדרי המשפט ומינויים ציבוריים פרוזאיים מכאן. לדעתי כאן ראשיתו של ניגוד בין שני קוי מחשבה אודות ״הסמיכה״[100].

ניגוד זה מצא את דרכו אל הספרות התלמודית. הבבלי לומד שמקור סמיכת זקנים, המפורשת כהענקת מעמד מוכר של סמכות להורות ולדון כחכם, נובעת הישר מסמיכת יהושע על ידי משה. אך הזיקה בין סמכות החכמים לסמיכה מוקשית. ראשית, הסוגיה קובעת שעל אף היות מקור הסמיכה בסמיכת יהושע, אין צורך בסמיכת ידיים ממש. כמו כן, מתקשים להסיק ממעמד סמיכת יהושע אודות השאלה כמה חכמים נחוצים לסמיכת חכמים לאחר מכן, והסוגיה נשארת בקשיא. בנוסף, לא בכל מקום בבבלי מקפידים לשלב את המושג ״סמיכה״ במינוי שופטים. למשל, בברייתא המתארת את הליך מינוים של חכמים לסנהדרין ולבתי דין אחרים אין זכר לסמיכה[101]. זאת ועוד: בירושלמי קובעים כי הרעיון שמינוי חכם מכונה ״סמיכה״ הוא ענין של הבבליים[102]. ח׳ אלבק קובע על סמך ממצאים אלה ואחרים שאכן ״הסמיכה״ היא שמה של מינוי החכמים בבבל. בארץ ישראל הסתפקו במושגים כגון ״מינוי״ ו״הושבה״[103]. אם נייחס למושג הסמיכה את הדגש הרליגיוזי-פלאי, הרי מדובר בזיקה אל אבי הנביאים ואל האצלת רוחו על

---

[97] בבלי סנהדרין, יג ע״ב.
[98] הלכות סנהדרין לרמב״ם ד א.
[99] במדבר יא כה: וַיֵּרֶד יְקֹוָק בֶּעָנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו וַיָּאצֶל מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן עַל שִׁבְעִים אִישׁ הַזְּקֵנִים וַיְהִי כְּנוֹחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסָפוּ.
[100] כמובן, קו המחשבה השני אינו זקוק בהכרח למושג ״סמיכה״ על מנת לתאר את סמכות החכמים. אני משתמש במונח זה כאן כי בסופו של דבר מושג הסמיכה, על הניגודים אותם הוא מכיל, התקבל כשמה של סמכות חכמים באשר היא.
[101] בבלי סנהדרין פח ע״ב. עוד ברייתא העוסקת במינוי דיינים ללא אזכור של המושג סמיכה מופיעה ביר׳ סנהדרין פרק א׳ דף יט טור א\ה״ב.
[102] שם.
[103] אלבק, סמיכה.

ממשיכי דרכו, ואז נדמה שבספרות התלמוד קיימת ערבוביא של הדגשים רליגיוזיים-פלאיים עם הדגשים פרוזאיים יותר המתבטאים במושגים כגון "מינוי" ו"הושבה".

עם הזמן התקבל המושג "סמיכה" כשמה של סמכות החכמים באשר היא. אך הניגוד בין קוי המחשבה לא נעלם אלא הובלע לתוך השיטות השונות אודות משמעות הסמיכה. נדמה כי לא קשה לשער כיצד הדגשים אלה יכולים לחולל תפישות שונות של מהות סמכות החכמים. אם אכן מקור סמכות החכמים נעוץ באישיותו של משה ובהאצלה של חלק מתכונותיו לתלמידיו ולתלמידי תלמידיו, נראה שהחכמים היורשים את שלשלת הסמיכה נהנים מסמכות מיוחדת העומדת בפני עצמה. כמו כן, לא קשה לתפוש את משמעות הסמיכה בהקשר זה כבעלת סממנים פלאיים ואפילו מאגיים. לעומת זאת, אם עיקר משמעות הסמיכה היא מינוי משפטי-מדיני של אדם ראוי למעמד של סמכות, ניתן לתפוש את כל הענין בהקשר נטורליסטי יותר כדוגמת הצגת מינוי השרים בפרשת יתרו. אין הכוונה שיש הכרח שהדברים יתגלגלו לכיוונים אלה, או שיש ניגוד מוחלט ביניהם, אלא רק שההדגשים השונים הטמונים במושג הסמיכה נראים קרקע פוריה לצמיחתם של קוי מחשבה שונים ומנוגדים ברוח הנ"ל. לדעתי כך אכן קרה ותוכיח ההשוואה בין תפישת הסמיכה של הרמב"ם, מקורם של המצדדים בחידוש נטורליסטי של הסמיכה, לבין תפישתו של הרדב"ז, בין דובריה החשובים של ההתנגדות לחידוש שכזה.

עמדת הרמב"ם בכתיבתו הצעירה מחדדת ומבליטה את האינטואיציה המפרנסת את קו המחשבה התופש את הסמיכה בראש ובראשונה כקטגוריה של מינוי שופטים. הרמב"ם מגדיר את הסמיכה באופן חד משמעי כמינוי של חכם למשרה שלטונית[104] וקובע שניתן לחדש את הסמיכה ללא היזקקות לניסים ולנפלאות או לנביאים שהרי ממילא אין בכוחם של כל אלה לחולל שינוים בשדה ההלכה[105]. השקפת עולמו הרציונליסטית המפרשת את התורה בכללותה פירוש מדיני הינה אכן ההקשר האידיאלי לפתח את הכיוון הזה בתפישת הסמיכה. הרמב"ם חוזה את חידוש הסמיכה באמצעות הסכמת חכמי ארץ ישראל למנות ראש עליהם בלי אזכור כלשהו של אישיות משה, האצלת רוח מיוחדת, או כל יסוד רליגיוזי-פלאי מיוחד אחר. אומנם, בכתיבתו המאוחרת של הרמב"ם ניכרים כבר לבטים המשקפים אולי את הדגשים האחרים במסורת הסמיכה אותם דחה הרמב"ם הצעיר ביד כה תקיפה. במשנה תורה הרמב"ם קובע כי שאלת חידוש הסמיכה "צריך הכרע"[106] וכן נוקט בניסוחים מהם משתמע ש"מינוי" ו"סמיכה" אינם היינו הך[107]. אך גם לאור התרככות עמדת הרמב"ם, עדיין משנתו הכוללת מהווה את אחד הביטויים הצרופים של תפישת הסמיכה כמינוי ציבורי ללא הזדקקות לסממנים רליגיוזיים-פלאיים מיוחדים.

כאמור, המבקשים לחדש את הסמיכה הסתמכו על שיטת הרמב"ם[108]. הרדב"ז, בין המתנגדים הבולטים לניסיון החידוש זה, הנציח את התנגדותו למהלך זה באמצעות פירושו

---

104 פירוש למשנה סנהדרין א"ג.

105 שם. ע' גם בלידשטיין, עקרונות, עמ' 245 ואילך.

106 הלכות סנהדרין ד:יא.

107 בהלכות סנהדרין הרמב"ם כותב בפרק ד' הלכה ג "ואין סומכין סמיכה **שהיא מינוי הזקנים לדיינות**", אך בהלכה ד' הוא כותב "אין קרוי אלהים אלא בית דין שנסמך בארץ ישראל בלבד והם האנשים החכמים הראויין לדון שבדקו אותן בית דין של ארץ ישראל **ומינו אותם וסמכו אותן**." הרח"ה מציע שדבריו המאוחרים של הרמב"ם המבחינים לכאורה בין מינוי לבין סמיכה מתיחסים למציאות שלאחר מות רבי יהודה הנשיא בה נהגו "לסמוך" את החכמים בנוסף למינוים. נראה שהוא תופש זאת כמעשה סמלי שאינו משנה את מהות סמכות החכמים. ע' הרח"ה, מלכי ב', עמ' 29-31.

108 ע' כ"ץ, הסמיכה.

למשנה תורה.[109] ניכר לכל אורך דבריו שמגמתו והנחותיו נוגדות בתכלית הניגוד את הנחותיו המדיניות-נטורליסטיות של הרמב״ם. הסמיכה תחודש על ידי אליהו הנביא בשובו לקראת הגאולה השלמה או על ידי לוחמים משבט ראובן שיופיעו בטרם יבוא המשיח. דמות החכם הזוכה לסמיכה נראית כמעט על-טבעית לאור קביעת הרדב״ז שאין אדם אחד בעולם כולו בזמנו (בו חיו חכמים כגון ר׳ יוסף קארו והרמ״א!) הראוי לזכות בה. ככל הנראה תהיה רוח אחרת עם מי שיוסמך על ידי אליהו הנביא. בולטת העובדה שהרדב״ז אינו תופש את הסמיכה כביטוי של הסכמת החכמים או הציבור בשאלה מיהו הראוי לשאת את הסמכות המשפטית-מדינית העליונה אלא כמעין זיקה אל הקודש הנישאת באופן מסתורי על ידי נבחרי ה׳ הן ביציאתם אל העולמות העליונים והן בחזרתם אל העולם הזה.

על רקע זה יש להבין את שיטת הרח״ה. הרח״ה מאמץ את שני קוי המחשבה המתוארים לעיל אך מתחם אותם בגבולות התואמים את שיטתו הרחבה. באשר לכל ההיבטים המשפטיים, המדיניים והציבוריים של הסמיכה, הרח״ה דבק באופן מלא במגמה הבאה לידי ביטוי בכתיבתו הצעירה של הרמב״ם. הרח״ה הקדים את אלבק וקבע כי ״סמיכה״ היא מושג בבלי כאשר בארץ ישראל דיברו על ״המינוי״. הוא מדגיש את הקשיים הפנימיים בסוגית הבבלי, אותם תיארנו לעיל, וקובע כי מדובר באסמכתא בעלמא. כמו כן, הוא מגייס את הברייתא המתארת את מינוי החכמים לסנהדרין ללא אזכור של ״סמיכה״, ואת העובדה שמשה מעולם לא ״סמך״ את הזקנים באופן מפורש, כסימוכין לטענתו שהסמיכה היא המינוי והמינוי הוא הסמיכה. הוא מטעים שאילו הסמיכה באמת היתה קשורה באישיותו של משה אי אפשר היה לחדשה לעולם, ואז הוא מביא את ראיותיו של הרמב״ם שאכן הובטח לנו חידוש הסמיכה, ושאין הנביא רשאי לחדש מעתה[110]. בשיטתו של הרח״ה, סמוכים אינם אישיויות על-טבעיות בעלות סמכות מסתורית אלא חכמים דגולים הנהנים מאמון הציבור הממנה אותם כראשים עליהם.

אך כאמור הרח״ה משלב בהגותו גם את קו המחשבה הרליגיוזי-פלאי אודות הסמיכה. על החכמים הזוכים למינוי כראשים על ממלכת כהנים וגוי קודש שורה רוח ה׳ כפי שראינו בפרק ד׳. ודוק: אין דברים אלה מס שפתיים בשיטת הרח״ה, הרי הצגנו את תפישתו אודות היחוד האלוקי שהוא מהותו של ישראל כגילוי מיוחד של נוכחות ה׳ בהויה. השקפה זו של הרח״ה נשענת במודע על יסודות מעולמם של ריה״ל והקבלה[111]. אך הרח״ה מנתב היבטים אלה של הסמיכה לחקירת משמעותה הדתית של הסמיכה תוך כדי השמירה על האופי המשפטי-מדיני של הסמכות הנובעת ממנה והפעלתה. הסמוכים אכן זוכים בקרבת אלוקים מיוחדת אך זו שורה עליהם עקב מעשה משפטי-מדיני המבטא את סמכות העם.

עד כאן המקורות לקביעת הרח״ה שהסמיכה היא המינוי והמינוי הוא הסמיכה. אך מה באשר ליסוד המרכזי הנוסף שתפישת הסמיכה של הרח״ה תלויה בו: הקביעה כי הציבור הרחב, ורק הציבור הרחב, הוא הממנה-המסמיך? גם אם הסמיכה היא המינוי, ניתן היה לחשוב שהמינוי

---

[109] הלכות סנהדרין ד:יא.

[110] הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 29-25. הרח״ה גם מציע תיאוריה לגבי השאלה מתי התקבל המושג ״סמיכה״ ומסביר באמצעותה את המתחים שהזכרנו בקשר למינוח הרמב״ם במשנה תורה. בעמ׳ 21 הוא מסביר שהסיבה שהיו צריכים להסמיך את רבי מאיר פעמיים היא שבתחילה הציבור לא קיבל את סמיכתו. ע׳ גם בהפניות לכתבי הרח״ה מובאות בהצגת שיטתו אודות הסמיכה לעיל.

[111] אך גם אצל הרמב״ם ישנם הדגשים כאלה, ע׳ הלכות סנהדרין ד:א.

אינו אלא מאת החכמים ולא מאת העם. אפשר גם להקשות: האין זה מפתיע להעמיד את הסמיכה על סמכות העם דווקא במסגרת מהלך שרובו מבוסס על הרמב"ם בעל ההשקפה הריכוזית והאליטיסטית? לדעתי, לאמתו של דבר פרשנות הרח"ה בהקשר זה דווקא משקפת את פשוטה של שיטת הרמב"ם. ברור אמנם שהרמב"ם אינו דוגל בבחירות כלליות למינוי חכמי ישראל. אך עם זאת לדעתי הסכמת חכמי ארץ ישראל,שהיא מנגנון חידוש הסמיכה על פי הרמב"ם, אכן נתפשת בעיניו כביטוי של הסכמת כל עם ישראל ואם לא כן לא היה בכוחה לחדש את הסמיכה.

המושגים "גלות" ו"חורבן" במשנת הרמב"ם מציינים בראש ובראשונה לא את חורבן בית המקדש אלא את התפוררות ישראל עד מצב בו אין הם מהווים גוף מדיני אחד עם הנהגה מוסכמת[112]. הרמב"ם קובע כי במצב זה הנהגת החכמים בכל מקום היא בגדר "יחידים" ואין הכרעותיהם מחייבות אלא את אנשי מקומם. לעומת זאת, בטרם טלטלות הזמן פיזרו את ישראל יחידים יחידים ועדיין היה ניתן לומר על מעשי הנהגת העם ש"הסכימו עליהם כל ישראל", ההנהגה לא הייתה "בית דין...יחידים" אלא "הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום"[113]. מכאן ברור שכאשר הרמב"ם אומר ש"בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל"[114] הוא מתכוון למצב בו "הסכימו עליהם כל ישראל", כפי שאמר בהקדמה למשנה תורה, שהרי במצב שאי אפשר לומר "הסכימו עליהם כל ישראל" החכמים אינם אלא "בית דין...יחידים".

חידוש הסמיכה הוא גלגול גלגל החורבן לאחור. החכמים כבר לא יהיו "בית דין...יחידים" אלא שוב יהוו "כל חכמי ישראל". כאמור, ההבדל בין שני מצבים אלה הוא בשאלה אם ניתן לומר "הסכימו עליהם כל ישראל" או שעקב פיזור יתר אין הנהגה מוסכמת אחת. והנה בדבריו על חידוש הסמיכה במשנה תורה הרמב"ם מנגיד בין שני מצבים. המצב הראשון הוא גלות בה "ישראל מפוזרין ואי אפשר שיסכימו כולן" ועל כן אי אפשר לחדש את הסמיכה. המצב השני הוא "שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים". ברור שהנחת הרמב"ם היא שניתן לומר על אותם חכמים שהסכמתם מחדשת את הסמיכה ש"הסכימו עליהם כל ישראל" שאלה הם חכמיו, שהרי כבר ראינו לעיל שאם לא כן אין בית הדין אלא יחידים[115]. יוצא אם כן, ששני המצבים המוזכרים בהקדמה למשנה תורה הם מקבילים לשני המצבים המוזכרים בפירוש למשנה: מצב בו אין גוף מדיני ועל כן לא תיתכן הסכמה של כל העם בארץ ישראל להנהגת החכמים הוא מצב שאין מדובר ב"בית דין הגדול...עיקר תורה שבעל פה" של סמוכים אלא ב"יחידים יחידים". ומצב שבו יש גוף מדיני ועל כן כל העם מסכימים להנהגת החכמים והסכמתם של אלה תחדש את הסמיכה ותכונן שוב את אותו בית הדין הגדול שהוא עיקר התורה שבעל פה.

---

112 טברסקי, ארץ ישראל; בלידשטיין, ארץ ישראל.

113 הקדמה למשנה תורה.

114 הלכות ממרים א:א.

115 אך אכן רק הסכמתם של בני ישראל בארץ ישראל חשובה היא. על כך ע' הנשקה, דוד, אומה.

ודוק: אין להסיק מדברים אלה שהרמב"ם היה דמוקרט. אפילו אם נפרש את תלות סמיכת החכמים בהסכמת כל ישראל כמעין "יצוג", יתכן מאד שהרמב"ם היה מעדיף את ההשלכות הלא דמוקרטיות של רעיון זה אותן נזכיר להלן. ואכן, כאשר קיים גוף מדיני, נדמה שהרמב"ם פשוט מניח שכל העם מסכימים שהחכמים הרבניים ינהיגו אותם ואין הוא נזקק למנגנון פורמלי כלשהו על מנת לוודא זאת. אך השורה התחתונה שמעניינת אותנו כאן עדיין עומדת בתוקפה: הנחת הרמב"ם היא שהסכמת חכמי ישראל שיש בכוחה לחדש את הסמיכה משקפת את אותה הסכמה "של כל ישראל" שרוממה את מעמד חכמי התלמוד מ"בית דין...יחידים" ל"כל חכמי ישראל" שהם "עיקר תורה שבעל פה". וכפי שראינו, כך פירש אותו הרח"ה:

> ...אם יתרכזו **כל ישראל** יחד ברשות המלכות לקהל בארץ ישראל ויבחרו ב"ד אזי בלי ספק יהי' לו דין ב"ד הגדול, ויכול לסמוך גם לאחרים...וזהו שפי' הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה כשתהיה הסכמה אחת מכל החכמים והתלמידים, (כי העם לדעתו אינם יודעים לבחור בזה) להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש...תתקים לו הישיבה...ויהי' סמוך...**כי רק הסכמת הקהל** המתרכז עליו עושה אותו לסמוך"[116]

וכן:

> אשר מטעם זה כתב ג"כ הרמב"ם ז"ל שהסמיכה תחזור על ידי הסכמת רוב חכמי ארץ ישראל אם שהבחירה צריך להיות מעם ישראל אבל אחרי שלא כל העם יודעים לבחור בדברים כאלה הבחירה היא ביד אלה שיודעים לבחור כמ"ש בסעיף ד' [ = הציטוט לעיל: "וזהו שפי' הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה שתהיה הסכמה אחת מכל החכמים והתלמידים, (כי העם לדעתו אינם יודעים לבחור בזה להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש).]"

מהאמור לעיל עולה, שפשוטה של שיטת חידוש הסמיכה של הרמב"ם היא המקור העיקרי של עמדת הרח"ה לפיה הסמיכה משקפת את כח ההסכמה של כל עם ישראל. כפי שבלידשטיין הראה, הרעיון שבית הדין הגדול של חכמי ישראל מייצג את כל עם ישראל אינו חידוש של הראשונים אלא הינו בעל שורשים קדומים יותר במסורת ישראל.[117] אך בלידשטיין גם מבהיר שרעיון היצוג הוא "חרב פיפיות". אומנם, הוא יכול להוביל לכיוונים הדמוקרטיים בם מעוניין הרח"ה, "אולם רעיון הייצוג שמש גם מטרה הפוכה...[כאשר 'הנציג'] תמיד מגלם את העם כולו, ורצונו – רצונם...'משה הוא ישראל...ראש הדור הוא כל הדור', כדברי המדרש, ורש"י מוסיף: 'כי הנשיא הוא הכל'."[118] כאמור, קרוב לומר שהרמב"ם היה מעדיף דווקא את כיווני המחשבה הלא דמוקרטיים. בכל אופן, הרח"ה, לאחר ששאל מן הרמב"ם את תלות הסמיכה בהסכמת כל ישראל, הקהה את הלהב הלא דמוקרטי של חרב הפיפיות של בלידשטיין על ידי המרת מושג היצוג הכללי במנגנון ממשל מוגדר: "בחירות ישרות בשווי הזכיות לכל אחד ואחד". כך הרח"ה מגייס את הרעיונות השכיחים לפיהם חכמי ישראל נהנים מהסכמת כל ישראל ושבית הדין הגדול "מייצג" את כל ישראל למפעל הדמוקרטיזציה שלו.

תפישת ההתקהלות של הרח"ה משקפת גם היא פרשנות לשיטת הרמב"ם שלדעתי נאמנה לפשוטם של דברים. ראשית, על פי מחקרו המשכנע של דוד הנשקה[119], הנחת הרח"ה שתחום "ההוראה" מהווה מכלול הלכתי עקיב הינה תובנה מיימונית מובהקת. הנשקה יוצא לגלות מהיכן

---

[116] שם, עמ' 28-30 (הרח"ה בקטע המצוטט מבחין כאן על ידי דיוק בדברי הרמב"ם בין מנהג המינוי לפני ואחרי רבי, אבל הדבר אינו נוגע לעניננו כאן). יש ניסוחים דומים המחייבים בחירת החכמים על ידי העם בעמודים 33, 34, 351.

[117] ע' בלידשטיין, יחיד ורבים, עמ' 252-251 ועקרונות, עמ' 61-58.

[118] בלידשטיין, יחיד ורבים, עמ' 252, והפניות למקורות בהערה 58.

[119] שם.

פסק הרמב"ם שאם לא יתקיים ישוב יהודי בארץ ישראל אפילו חישוב ראשי החדש והמועדים לא יועילו, וכיצד קבע המורה הגדול שה' בעצמו הבטיח שלעולם לא ייעדר ישוב כזה מארץ ישראל. כידוע, דברים אלה הקימו על הרמב"ם ביקורת ותהיות רבות. הנשקה טוען שמסקנות אלו של הרמב"ם משקפות בין היתר את העובדה שהוא מסב את של הגדרת הקהל מתחום פר העלם דבר של ציבור לתחום דיני סמיכת חכמים. התלמוד מגדיר את הקהל לצורך פר העלם דבר של ציבור כיושבי ארץ ישראל[120], אך אין הסבר תלמודי לכך שהסמיכה מוגבלת לארץ ישראל[121]. הרמב"ם, במהלך רב משמעות במסגרת הפרשנות המיימונית כפי שבלידשטיין נוהג להדגיש, העניק הסבר לדין המגביל את הסמיכה לארץ ישראל במקום שבו התלמוד עצמו לא הציע הסבר שכזה, וקבע כי הסמיכה הינה ארץ ישראלית כי רק בארץ ישראל נקראים "קהל"[122]. על פי פרשנותו של הנשקה, הרמב"ם המשיך והרחיב מכאן את תחום דיני "הוראה" (במינוח הרח"ה) כך שיכללו גם את קידוש החודש, עיבור השנה וכו'.

עיצוב מכלול עקיב של דיני "הוראה" מספק את ההסבר לעמדת הרמב"ם לפיה ה' עצמו הבטיח שלעולם יתקיים ישוב יהודי בארץ ישראל. הנשקה מראה בשורה של ראיות שהרמב"ם סבור שהשם המיוחד של ישראל אינו קיים בעולם אלא במסגרת "קהל" או "גוף מדיני" בלשון שנקטנו בה לעיל. זאת מכיוון שהתורה מכוונת בראש ובראשונה לקיבוץ היהודי ולא ליחידים. על כן, לאור היותו של "הקהל" מושג הקיים רק בנוגע ליהודים יושבי הארץ, אם לא יהיו כאלה לא יהיה קהל ומכאן שאין שמו של ישראל קיים בעולם חלילה. הרח"ה לא אימץ את עמדתו מרחיקת הלכת של הרמב"ם שאם ייעדרו בני ישראל מארץ ישראל ייחשב הדבר ככליון גמור לעם היהודי, אך הוא בהחלט אימץ את תפישתו בדבר חיוניות התקהלות העם בישראל. הן עבור המורה הגדול והן עבור הרח"ה, השלב הראשון של הגאולה הינו שיקום הישוב היהודי בארץ אשר יגרור אחריו מינוי בית הדין הגדול כאשר מינוי זה, כביטוי של הסכמת יושבי הארץ כפי שטענו לעיל, מהווה גם את חידוש הסמיכה.[123]

<u>תלות סמכותם המדינית של החכמים בציבור הלכה למעשה</u>

מהלכיו הפרשניים של הרח"ה אודות מהות הסמיכה וחידושה יוצרים תלות ממשית של סמכות החכמים בסמכות המדינית הגלומה בציבור הרחב. כאמור, הדברים אינם תיאורטיים, אלא הרח"ה חותר לעגן תלות זו בסדרי ממשל מחייבים הלכה למעשה בחיי היהודים בארץ ישראל. ברור שמצב זה משקף לדעת הרח"ה את היחסים הנאותים בין העם, בו טמונה סמכות ברית העם, לבין חכמיו ומנהיגיו. טבעי הוא, אם כן, שהרח"ה משליך מצב זה הן אל העבר האידיאלי (עת שהתקיימה הסמיכה המקורית) והן אל העתיד האידיאלי (עת שתתקיים הסמיכה שוב) כנהוג במחשבת היהודים. ברם, נשאלת השאלה: האם הרח"ה ראה תקדים למערכת היחסים האידיאלית שחזה בין החכמים לבין העם לא בעבר או בעתיד האידיאליים אלא בחיי התורה המתועדים בתלמוד, בראשונים ובאחרונים? התשובה לדעתי היא חיובית, והיא החוליה המחברת בין מהות הסמיכה ומצות שופטים מצד אחד, לבין האופן שבו יש לחדש אותם במציאות

---

[120] בבלי הוריות ג א.
[121] ע' בבלי סנהדרין יד א.
[122] פירוש למשנה, בכורות ד ג.
[123] וע' פירוש למשנה לסנהדרין א ג.

הארץ ישראלית המודרנית מצד שני. חוליה זו היא היבטים של היחס בין סמכות הקהילה וסמכות החכמים במסורת בנושא הקהל.

כמובן, נושא כגון סמכות החכמים בקהילות נסוב על זמנים ומקומות רבים, וכן פנים רבות לה אפילו במקום אחד ובזמן אחד. אנסה רק להצביע על מגמות בתחום זה שמשקפות את האינטואיציות היסודיות של שיטת הרח״ה ומשמשות סימוכין לה, וכן לעסוק בקצרה באלה שמובילים כיוונים מנוגדים לאלה של מפעל הרח״ה.

ידוע כי היהודים כפו על בני קהילותיהם את נורמותיהם בחיי הקהילה למהלך הגלות. השאלה העומדת בפנינו היא זו: האם במקומות ובזמנים נתונים, הסמכות לכפות רוכזה להלכה ולמעשה בידי הקהל דווקא? כבר נגענו לעיל במורכבות השאלה מהו מקור סמכותו של הקהל. הצגנו את עמדת הרח״ה שסמכות הקהל משקפת את כוחו המדיני העקרוני של הציבור הרחב. אם נניח לצורך הדיון כאן שכבר נעשתה ההכרעה הפרשנית של הרח״ה, והקהל נתפש כביטוי של סמכות הציבור הרחב, הרי שהכרעה מודעת מצד הקהילות וחכמיהם להפקיד את סמכות הכפייה דווקא בידי מוסדות הקהל נראית כתקדים לשיטת הרח״ה בנידון. לאור עיסוקו והתמצאותו של הרח״ה בספרות הרבנית אודות הקהל, אין ספק לדעתי שתמונת החיים בקהל עמדה נגד עיניו בעת גיבוש ההיבטים של שיטתו שראינו לעיל.

ניתן לקבוע באופן רחב כי אכן במקומות ובזמנים רבים כל סמכות הכפייה, גם בנוגע לחכמים, רוכזה באופן מובהק ומודע בידי מוסדות הקהל. בהקשרים אלה, מהותו של משטר הקהל היא ריכוז כוח הכפייה של החברה היהודית במסגרת מוסד מאחד: ״[הקהילה היא...] יחידת-כפייה שלטונית״[124]. לרב המקומי, שהתמנה באופן רשמי לתפקיד זה על ידי ארגון הקהילה[125], ״נמסרה סמכות ההכרעה והפיקוח לגבי כל שניתן להגדירו כענין דתי. אגב ההחזקה בסמכות זו היה הרב גם מעין נציג הקהילה...תוקף ההכרעה שלו נמסך אפוא על כוחה הארגוני של הקהילה״[126]. בניסוחו של בלידשטיין: ״נראה, איפוא, כי עלינו לנקוט בתאור שמסר איגוס: **על הקהל לבחור בחכמיו להנהיגו, אך סמכות החכם בענינים אלה נובעת מסוברניות הקהל**״[127]. ריכוז סמכות הכפייה בידי הקהל נגע לא רק לאמצעים כגון עונשי גוף וממון, השפלה בפני רבים ושאר אמצעי הכפייה המקובלים בקהילות היהודיות, אלא היה ניסיון מודע להפקיד גם את כח החרם אך ורק בידי מי שהוסמכו לכך על ידי הקהילה. ניסיון זה מובן הוא לאור היות החרם אחד מאמצעי הכפייה העיקריים במשטר הקהילות אך הוא מרחיק לכת מכיוון שמדובר באמצעי שבאופן עקרוני עומד לרשות כל חכם ובמקרים מסוימים אפילו לרשותו של מי שאינו חכם. ברם, כאמור בני הקהילות ביקשו שגם נשק זה יישמר בידי מוסדות הקהילה בלבד.[128]

נדמה כי בהקשרים אלה העובדה שהקהל היה הגורם המוסמך להלכה ולמעשה להפעיל סמכות כפייה ממשית נתפשה כמעט כמובנת מאליה. הדברים נכונים במיוחד במקומות ובזמנים שבהם הגיע משטר הקהילות לשיא כוחו והתפתחותו הן מבחינת המספר הרב של יהודים

---

124 כ״ץ, מסורת, עמ׳ 156.
125 ע׳ בהמשך.
126 כ״ץ, מסורת, עמ׳ 196. ע׳ גם גוטנמכר, עמ׳ 55.
127 בלידשטיין, יחיד ורבים, עמ׳ 247 (הדגש שלי), וע׳ בהפניותיו לדברים בעלי אותה מגמה שכתבו אייגוס וציטלין (הערת 12).
128 ע׳ על כך כ״ץ, מסורת, פרקים י׳ ויא, ובמיוחד בעמ׳ 107-109.

שהשתייכו למערכת שלטונית אחת והן מבחינת הארגון המודע של זרועות שלטוניות מסועפות על פי עקרונות מוסכמים ומעוגנים בכתוב, כגון בספרד שלפני הגירוש ובזמן עלית הארגונים העל קהילתיים דוגמת ועד ארבע הארצות במאות הט"ז עד הי"ח בפולין ובליטא. להלן נצייר תמונה של היבטים אלה של מסורת משטר הקהילות באופן רחב.

סמכות ראשי הציבור לחוקק ולכפות את חקיקתם על הציבור היא עובדה מוכרת.[129] אך הקהל גם תיפקד כערכאה משפטית מרכזית שבסמכותה לדון בתחומי משפט רבים, לעיתים קרובות במרבית התחומים, וזאת על פי תכני התקנות אשר התקין. אומנם, בתי דין של "בעלי בתים" זכו לגינוים חריפים מצד החכמים, אך הסמכות שהופקדה בידי הקהל כערכאה משפטית, במיוחד במרכזים הגדולים והמפותחים, זכתה גם להכרת החכמים החשובים של מקומות רבים ותקופות רבות. קביעת החלוקה בין הקהל כערכאה משפטית לבין בתי הדין הקבועים אף היא הופקדה בסמכות הקהל ועדויות לשיטות השונות של חלוקה זו ניתן למצוא בקבצי תקנות הקהילות ששרדו עד ימינו.[130]

בנוסף, במקומות רבים הקהל היה גם הממנה המוסמך היחיד של דייני בית הדין. רק מינוי רשמי מאת ראשי הקהל זיכה את החכם (במקרים שמדובר היה בחכם) בסמכות כדיין בית הדין. המינוי בדרך כלל היה פורמלי למדי, וכלל תנאים מוגדרים של סמכויות והטבות וכן היה תקף לזמן קצוב בלבד[131]. לעיתים מינויי הדיינים ושאר באי כוחו של הקהל שהדיינים נכללו בתוכם, נעשו באמצעות בחירות בהן השתתפו בעלי הבתים או ראשי הקהל, ובחירות אלו הוסדרו באמצעות חוקים ברורים המעוגנים בתקנות. מינוים אלה, כמו בימי הגאונים, היו בלעדיים, ואסור היה למי שלא נתמנה באופן מסודר לנסות להפעיל את סמכויות דייני בית הדין הממונים על ידי הקהל.[132] הקהילות אף פעלו לשלול מינוים של דיינים או רבנים שנעשו על ידי המלכות ללא אישור הקהל, ואפילו כשמדובר היה בחכמים מובהקים ופעילות זו זכתה לסימוכין בשו"ת חכמים ידועים. בהקשר הזה ראוי להזכיר את קביעתו של הרשב"ץ שכמו שיש בכוחם של הרבים לסלק דיינים סמוכים ולמנות אחרים במקומם, ואפילו לסלק את הנשיא המסמיך את דייני ישראל, כך הם יכולים לחייב את בני הקהל להידון בפני דיינים ממונים שדנים בין היתר על פי תקנות הקהל. הרשב"ץ מפרש שקביעה זו כוחה יפה גם אם אין הדיינים הממונים מומחים וזאת אפילו כשישנם תלמידי חכמים מומחים בעיר. לא זאת בלבד אלא שמסגרת זו אין לתלמידי חכמים המומחים הלא ממונים כוח לכוף ולנדות מכיוון שסמכויות אלו מסורות באופן בלעדי לבית הדין הממונה של הקהל.[133]

שילוב של שתי התופעות הללו, תפקוד הקהל כערכאה משפטית וסמכותו הבלעדית של הקהל למנות דיינים, התבטא בקהילות רבות באמצעות כינון מוסדות שיפוט עליונים המופקדים על שאר בתי הדין, המוסמכים לטפל ב"דבר הקשה" שבתי דין נמוכים יותר לא הורשו לדון בהם, ואשר בידם הופקדה אף הסמכות לבטל פסקי דין של ערכאות נמוכות יותר במסגרת תפקודם

---

[129] ע' בפרק א' והפניות המצויינות שם.
[130] אסף, בתי הדין, פרק יב; כ"ץ, מסורת, עמ' 119 ו155.
[131] כ"ץ, מסורת, עמ' 133; גוטנמכר, חובה, עמ' 72.
[132] ע' אסף, בתי הדין, פרק ד', ובמיוחד עמודים 42 ואילך; כ"ץ, מסורת, עמ' 138.
[133] תשב"ץ חלק א' ס' קנט. ע' גוטנמכר, שם, עמ' 89, שלדעתו הרשב"ץ למעשה מבאר את ההגיון אחורי מציאות משפטית המקובלת גם על הריב"ש והרשב"א.

כמעין בית דין לערעורים. במוסדות עליונים אלה ישבו בצוותא ראשי הקהל הנבחרים וגדולי הדיינים הממונים.[134]

במקומות רבים לא רק סמכותם עקרונית של הדיינים לכפות את פסקיהם התאפשרה רק על ידי מינוי רשמי מצד הקהילה, גם ההוצאה לפועל של סמכויות אלו תלויה היתה במוסדות הקהל: אכיפת פסקי בתי הדין, כמו הכרעות ראשי הקהל, הוטלה על מי שהתמנה לשם כך על ידי מוסדות הקהל. לעיתים היה גם צורך באישור מצד ראשי הקהל לקביעה של הדיינים שמקרה מסוים מצריך אמצעי כפייה[135]. ריכוז סמכות הכפייה בידי הקהל הגיע אפילו לידי שלילת כוחו של החכם לנדות את מי שפגע בכבודו: הקהל היה מופקד על שמירת כבודו של הרב והענשת הפוגעים בו.[136] אומנם, היתה בפיהם של חכמי התורה לעיתים ביקורת על הסדרי הקהל לעיתים,[137] אך עם זאת הסדרים כגון אלה המתוארים כאן זכו לאישור ואף עיגון בתשובותיהם של חכמים מרכזיים כגון רשב"א, ריב"ש, המהר"ל מפראג, ר' מנחם קרוכמל, הרמ"א ו רבים אחרים[138].

בנוסף להיותו של הקהל מקור סמכות הכפייה, ערכאה משפטית בפני עצמה ובעל הסמכות למנות את דייני בתי הדין, פעילות החקיקה שהתרחשה במסגרת מוסדותיו גם עיצבה במידה לא מבוטלת את התכנים המשפטיים שעל פיהם דנו הן בתי הדין הרבניים והן הערכאות המשפטיות הלא רבניות. תקנות הקהל הסדירו צדדים רבים של המשפט המחייב את בני הקהילות בתחומים שכיום מכונים המשפט הציבורי, המשפט הפלילי והמשפט האזרחי, והיו אף תקנות שנגעו לתחומים מובהקים של איסור והיתר כגון תחום האישות. התקנות הסדירו לא רק את המשפט אלא גם את סדרי המשפט, כגון מי רשאי לפנות לאיזו ערכאה, למי ניתנת הסמכות לדון באיזה סוג של תביעה או עבירה וכדומה. התקנות הפכו בעצמן למעין חומר הלכתי מסורתי שבפרשנותן עמלו החכמים והדיינים. לעיתים קרובות היה חכם ממונה מטעם הקהל, כגון רב העיר, כדי להכריע במחלוקות אודות משמעות התקנות.[139]

תחום נוסף בו הקהל היה לעיתים 'סוברני', בלשונו של בלידשטין, היה במינוי רב המופקד על כל העניינים הדתיים המובהקים של הציבור. לעיל כבר הבאנו את דבריו של י' כ"ץ לפיהם הרב המקומי פעל על סמך הרשאה מאת הקהל ותיפקד כנציג שלו. דפוס מוכר היה שהרב היה נבחר על ידי כלל בעלי הבתים בקהילה כאשר בחירתו זו נרשמה בזכרון הדברים וזיכתה אותו ב"כתב רבנות" שקבע את היותו "מרא דאתרא" לתקופה מוגדרת, כגון שלוש שנים. הרב הממונה היה "מחזיק במעין מונופולין על תחומי ה'רבנות'...מעתה לא יורה ולא ידון, לא ידרוש ולא ילמד בקהילה אלא מי שהרב מסכים לו, או לפחות אינו מתנגד לו." מובן לכל כי "סמכותו

---

[134] ע' אסף, בתי דין, פרקים י-יא. יש לשים לב שאסף מבליט את דיוניו של הרח"ה במלכי בקדש בנוגע לבית הדין לערעורים: עמ' 74, הע' 4 ועמ' 77, הער' 2, ור' גם עמ' 78, הע' 1. כ"ץ חולק על חלק מראיותיו של אסף בנוגע לקיומם של בתי הדין לערעורים, אך מחלוקתם אינה מעלה או מורידה מבחינת ענייננו (ע' כ"ץ, מסורת, עמ' 160 (ובהערה 23).

[135] אסף, בתי הדין, פרק יב, ובמיוחד עמ' 91 ואילך. ע' גם אסף, העונשים, במיוחד פרק ג'. וע' גם לויטטס, עונשים, עמ' 735-736.

[136] כ"ץ, מסורת, פרקים י' ויא, ובמיוחד בעמ' 107-109.

[137] כדוגמת דברי המהר"ל מפראג המצוטטים באסף, בתי הדין, עמ' 45, מתוך נתיבות עולם, נתיב הדין פרק ב'.

[138] אסף, בתי הדין, עמ' 42-46 (וההערות המצוינות שם).

[139] כ"ץ, מסורת, עמ' 119; אלון, המשפט, עמ' 367 ואילך, ועמ' 629; אסף, בתי הדין, פרקים ח', י' וי"א.

המיוחדת לגבי בני-הקהילה שואב הרב אך ורק מאקט המינוי" על ידי הקהל.[140] על אף המתחים והביקורת שמטבע הדברים תמיד היו קיימים, הסדרים כגון אלה לא סימלו בשום אופן התנערות מסמכות החכמים ואף זכו לעיגון בשו"ת החכמים העוסקות בדיני הקהל.[141]

ברם, אין לטעות לגבי התמונה המצוירת כאן. גם במקומות שבהם הסמכות המדינית, קרי סמכות הכפייה, רוכזה באופן מובהק ומודע במוסדות הקהל, מדובר בחברה שרויית ערכים יהודיים מסורתיים. הקהל אינו יוצר את עצם סמכותה של חוכמת התורה או את מעמד בעליה. מינוי חכם לרב העיר או לדיין לא נתפש כמעשה התלוי ברצונם הטוב של פרנסי העיר אלא כהיענות לחובה עקרונית ומהותית להפקיד בידי החכם את הכוח המדיני הראוי לו. הקהל **חייב** בפני שמיים להעניק סמכות ממשית לחכמיו ולדייניו. אי קיום חובה זו הינו בגדר עוון כלפי בורא העולם אשר קידש את ישראל במצוותיו וציווים למנות שופטים עליהם. במובן הזה מינוי אדם לתפקיד בעל כוח מדיני, חכם או אפילו פרנס, אינו יוצר את כוחם יש מאין אלא מפקיד את סמכות הציבור בידי מי שראוי לשאתה לכתחילה.

זאת ועוד. כל הדיון לעיל נוגע בריכוז הסמכות המדינית בידי מוסדות הקהל והממונים מטעמם. אין כאן כל הכפפה של החוכמה עצמה לסמכות כלשהי. תלמידי חכמים היו חופשיים ללמוד וללמד, וזכו לכבוד ולהשפעה ממשית ביותר, באמצעות אישיותם ולמדנותם "הספונטאניים", בלשונו של כ"ץ[142], גם ללא זיקה כלשהי למינוי ציבורי. אומנם, לעיתים קרובות החכמים הגדולים של הדור נשאו גם בתפקידים רשמיים או אפילו קיבלו תקציבים לקיומם שלהם ושל ישיבותיהם, אך אלה נשאו סמכות של ממש גם בלי תפקידים כאלה. ביטוי מוחשי לעצמאות החוכמה במובן זה הוא שעל אף שהרב המקומי היה "מרא דאתרא" במקומו, בכל זאת התקיים שיח ערני וביקורתי אודות פסיקת ההלכה בין חכמים באזורים מרוחקים ביותר. היותו של הרב הממונה מופקד על ההלכה במקומו לא שחררו ממרותם של בעלי ההלכה הגדולים, לא בעיניו, לא בעיני הגדולים ולא בעיני הציבור הרחב. הסמכות הדתית והציבורית שהחוכמה נושאת איתה בפני עצמה היא מנכסי צאן ברזל של המסורת היהודית בכל מקום[143]. אך עם זאת, ואולי למרות זאת, ראינו לעיל כיצד במקומות ובזמנים רבים כל **סמכות כפייה ממשית** הופקדה בידי מוסדות הקהל ונציגיו הנבחרים. גם אם הכל מודים שסמכותו הרוחנית של גדול הדור היושב במקום מרוחק מחייבת את בני הקהילה כאן, לא יופעל כוח כפייה ממשי עד שיכריעו בעד הפעלתה מי שהוסמכו לכך על ידי מוסדות אותה הקהילה במקומה.

מכאן עולה הבחנה דקה, אך מתחייבת מן המקורות, בין סמכות מדינית המחייבת באמצעות כח כפייה ממשי לבין סוגים אחרים של סמכות. ברור שיש סמכות במובן רחב בידי חכמי התורה באשר הם, ובידי כל מי שחננו הא"ל באחת התכונות האישיות או המעמדיות שזיכו יהודים להיות ראויים להנהגה מימים ימימה. כל יהודי ירא שמיים ידבק ברגלי חכמי התורה,

---

[140] כ"ץ, מסורת, עמ' 107-108.
[141] כ"ץ, מסורת, פרק ט'. ע' בדיונו של אלון (המשפט, עמ' 612, הערה 244) בביקורת שהשמיע הב"ח על מנהיגי ועד ארבע הארצות שהטילו חרמים מבלי להתיעץ ב"אדם חשוב" שהוא מפרשו אחד מ"גדולי החכמים". אך יש לשים לב שהב"ח אינו דורש מהם להתיעץ דווקא אם גדול הדור אלא עם החכם שהוא אב בית הדין, כלומר, שהוא ממונה מטעם מוסדות הקהל. נראה שביקורת הב"ח אינה על עצם הסמכות שמוסדות הקהל לוקחים לעצמם אלא על קיפוח מעורבותם של הממונים על תפקידים מבוססי חוכמה במסגרת שלטון הקהל.
[142] ע' כ"ץ, מסורת, פרק י"ז.
[143] ע' כ"ץ, מסורת, פרקים ט' וי"ז.

ישמור על כבודם של מי שראוי לכבוד וירחק ממה שאין רוח חכמים נוחה ממנו. חובות אלו מוטלות על הרבים כפי שמוטלות על היחיד. אך בנוגע לסמכות מדינית כופה של ממש, בקהילות שבהן מדובר בודדו סוג זה של סמכות משאר הסוגים וריכזו אותה במוסדות שנתפשו כמייצגים את הציבור באשר הוא.

והנה בדברים אלה הגענו אל דיוקנה המדויק של שיטת הרח"ה. עם ישראל מְצֻוֶּוה מן התורה למנות שופטים שינהיגו אותו בקיום משפטי התורה ובהתמודדות עם האתגרים אשר הזמן מציב. חובה זו מוטלת על העם מעולם ועד עולם בתוקף ברית אלוק אשר נכרתה בין ה' לבין בני ישראל במדבר, ובאופן פלאי, גם בין ה' לבין כל זרעיותיו של עם הסגולה עד סוף כל הדורות. שופטי ישראל, במובן משפטי ובמובן מדיני, מוסמכים למלא את החובות הללו באמצעות הפעלת כוח כפייה ממשי. ודוק: לא מדובר בפועלים שיבצעו משימה מוגדרת, אלא במי שיכריעו על פי איזה עולם ערכים תפורש התורה ולאור איזו השקפת עולם יותקנו תקנות אשר יעצבו את החברה, וכל זאת במסגרת תפישת האוטונומיה של הרח"ה. אך מיהם שופטי ישראל? רק הסכמת עם ישראל קובעת מיהם שופטיו, רק הבחירה מפקידה בידי המנהיגים סמכות מדינית מחייבת.

כמו כן, הרח"ה בוודאי אינו שואף להכפיף את החוכמה עצמה בפני סמכות כלשהי. כל עולמו של הרח"ה מבוסס על החתירה הבלתי מסויגת אחר האמת והטוב על פי מיטב שיקול דעתו ועל פי הבנתו העצמאית במשמעות התורה שבכתב ושבעל פה. הרח"ה שילם על עצמאותו מחירים לא מבוטלים בחייו האישיים אך הוא ראה בכל ניסיון של אדם להתאים את דעותיו לאלו של זולתו סילוף עמוק שפירושו ביטול הדעת כליל. זאת ועוד. לדעת הרח"ה, עצמאות דעתו של החכם היא המפתח להמשכיות התורה שבעל פה, והימנעות החכם מהפעלה ישירה ועצמאית של שיקול דעתו פוסלת אותו מלהיות חוליה במסירת המסורת מדור לדור. עצמאות החוכמה במובנים אלה מזכה ומחייבת את החכם לחקור את התורה לעומק ולהשמיע את מסקנותיו ללא משוא פנים. על הציבור לכבד פעילות זו ולתמוך בה[144]. אך אין בין עצמאות זו לבין סמכות מדינית כל קשר. אדם אינו נושא סמכות כפייה מחייבת אלא אם כן הוסמך לשם כך על ידי מקורה של הסמכות הזו והוא הגוי כולו.

היה כמובן אפשר לפרש את המציאות המתוארת לעיל של משטר הקהילות באופן אחר. לעיל כבר ציינו את המגמות הנוגדות את שיטת הרח"ה בנוגע לסמכות הקהל ובנוגע למהות הסמיכה. בעלי מגמות אלו לא יבחינו הבחנה כה נוקשה בין סמכות מדינית לבין סמכות דתית או רוחנית והם ידגישו הרבה פחות את חשיבות הסכמת הציבור כמרכיב של סמכות שופטי העם. אומנם, אין להכחיש את המציאות שתוארה לעיל אך אין גם הכרח לתפוש אותה באופן חיובי. חכמים הפועלים מתוך ערכים שונים מאלה של הרח"ה היו יכולים להסביר שאומנם אמת היא שהחכמים נאלצו לאשר את ההסדרים שהתקבלו, אך באופן עקרוני תלות החכמים במוסדות המתוארים לעיל שיקפה לא את ערכי התורה אלא את פגיעתה הרעה של המלכות הנכרית שהשליטה על היהודים את מי שמצאה יעילים בגבית כספים[145]. דווקא הקהילות שבהן חכמי התורה זכו לשלטון של ממש ללא מעורבות המלכות, ושבהן יהודים סמכו על זקניהם גם בלי

---

[144] ע' הרח"ה, מושגי, ההקדמה; מלכי א', עמ' 122 ואילך.

[145] ע' כ"ץ, מסורת, עמ' 152. אם כי, כ"ץ מדגיש דווקא את ההגיון היהודי הפנימי להתארגנות שכזו.

בחירות ומינויים[146], הן שהצליחו להוציא אל הפועל את הערכים הטמונים במסורת בעלת עבר מפואר של שלטון נביאים ובתי דינים. גם על פי פרשנות כזו העבר האידיאלי עובר אל העתיד האידיאלי, ועל כן אין לשאוף למצב בו הסמכות במדינה היהודית תופקד דווקא בידי גוף יצוגי. אדרבה, יש לאפשר לחכמי ישראל יודעי התורה לעצב את פני המדינה היהודית החדשה באופן חופשי כמה שיותר, ובוודאי במרוחק מאלה שחלו במחלת שינוי הערכין!

כמובן, שונים פני הדברים לשיטת הרח"ה. תלותם של "השופטים", הן במובן של פרנסים והן במובן של רבנים ודיינים, בסמכות הציבור הרחב באותן הקהילות שענו לתיאור שתיארנו לעיל תואמת את שיטתו העקרונית אודות מהות הקהל ומהות הסמיכה. מכאן טבעי שהרח"ה יזהה מצב זה כביטוי של ערכי התורה היסודיים שהצליחו לצאת אל הפועל על אף הנסיבות הקשות של הגולה. דווקא במקום שלא היו מינוים מסודרים על ידי הציבור ניכרת פגיעתה הרעה של הגלות. ציינו לעיל שבנוגע למוסדות השלטון הקדמונים, כגון המלך והסנהדרין, קשה לקבוע מהו המקור האחד והיחיד של סמכותם, או להבחין בין סמכות מדינית לבין סוגים אחרים של סמכות. אך עתה, לאור תפישת ברית העם העולה מהשיח ההלכתי אודות הקהל ובית הדין, המהווה כלי פרשני להבנת סמכות העם במקראות והחוזרת ומהווה עיגון מקראי לאותו שיח הלכתי שבו נולדה, נפתח לנו צוהר להבין גם את המוסדות הקדמונים. עתה, במסגרת פרשנות הרח"ה, אנו יודעים שיש להבחין בין סמכות מדינית לבין שאר סוגי הסמכות, ושהתורה מפקידה סמכות זו רק בידי העם הרחב. מכאן שגם אם מנהיגי העבר ומוסדותיהם נהנו מיחוס לבית דוד, חוכמה מופלגת, מינוים בידי שמיים ואפילו ליווי של ניסים ובנפלאות, לא היה מדובר בכל אלה בסמכות מדינית אלא בסמכויות אחרות או במשמעויות אחרות. מכאן יכול הרח"ה לקבוע שמנהיגי העבר נבחרו בבחירות, ממש כמו שופטי הקהל, ואם לא עשו כן היה זה בגדר עוון או עקב מצב יוצא דופן[147]. גם כאן הדרך מן העבר האידיאלי, המעוצב בעיניים רבניות הרואות דרך ההגיון המפרנס את המקורות ואת החיים התורניים בהווה, מובילה בבטחה אל העתיד האידיאלי. על כן ברור כי גוף שמייצג את קהל ישראל בארץ ישראל הוא ורק הוא יחדש את הסמיכה ויכונן את מוסדות המדינה.

עד כאן ראינו את עיקרי מקורותיה היהודיים של תפישת הריבונות הדמוקרטית של הרח"ה. בסעיף הבא נעמוד על שיטת הרח"ה ומקורותיה בנושא הבחירות, וטמונים שם עוד כמה מקורות שאולי שימשו את הרח"ה בגיבוש הדברים שראינו לעיל, כפי שנציין שם.

---

146 ע' למשל אסף, בתי הדין, עמ' 83.
147 הרח"ה, מלכי א', עמ' 40.

# פרק ו׳: בחירות

## שיטת הרח״ה

### בחירות ישרות בשווי הזכיות לכל אחד ואחד

כבר ראינו שהרח״ה חזה בחירות דמוקרטיות של ממש בהן ישתתפו בשוויון זכויות כל אזרחי המדינה. הרח״ה גם הוכיח כי כוונתו ליישם את שיטתו הלכה למעשה בכך שזיהה את האסיפה המייסדת כמוסד העונה על אמות המידה של הנהגה נבחרת, כפי שראינו בפרק הקודם. פתחנו את הפרק הנוכחי בטענה ששיטתו החד משמעית של הרח״ה היא שאך ורק בחירות דמוקרטיות מעניקות סמכות מדינית לגיטימית על פי התורה. אומנם, העלנו שם גם את האפשרות שבנוגע לתפקידי שיפוט יחולו מגבלות מסוימות על הנבחרים וכן תיתכן מערכת שניה של בחירות בהן בעלי הידע הנדרש שהוסמכו על ידי העם בבחירות יחזרו יבחרו הם בדיינים שישבו על כס המשפט בפועל. אך ציינו שאין מגבלות אלו חורגות על פניהם מהנהוג במדינות דמוקרטיות גם בימינו. אדרבה, במדינת ישראל המודרנית, לדוגמה, הליך בחירת שופטים למערכות המשפט הינו דמוקרטי פחות, במובן של שלטון עממי ישיר, משיטת הרח״ה. בהעדר יסוד ברור לייחס לרח״ה עמדה לא דמוקרטית עלינו לקבל את הצהרותיו החוזרות שהוא מחויב לעקרונות הדמוקרטיה ברוח זמנו כפי שהתגשמו מול עיניו במשך שלושה עשורים בארה״ב. מכאן שעל אף שאי אפשר לשרטט את מוסדות השלטון וחלוקת סמכויותיהם על פי כתבי הרח״ה, יש להניח שהוא צפה שהמנהיגים שייבחרו לאסיפה המייסדת יכוננו מערכת שלטונית דמוקרטית ״כפי דרך הציוויליזאציאן היותר מתקדם״, קרי המקובל בעולם הדמוקרטי בכלל, ו״על דרך המנהג בסענאט ובלעדזיסלייטשור״, קרי המקובל בארה״ב בפרט.

ציינו לעיל שרעיון היצוגיות, העומד בלב תפישת הריבונות של הרח״ה, הוא חרב פיפיות. הוא הצידוק העמוק לדרישה לממשלת עם ברוח הדמוקרטיה, והוא גם הצידוק לצורות שלטוניות לא דמוקרטיות ואפילו אבסולוטיות, שמגייסות את טענת היצוג באופן הפוך: על הקטנים לקבל ללא עוררין את עמדת הגדולים המייצגים אותם. אומנם, הדגשי שיטת הרח״ה מטים את הכף לכיוון הדמוקרטי. אך עם זאת ידוע כי הלכה למעשה, הנהגת משטר הקהילות, המודל הראשי של שלטון יהודי עבור הרח״ה, התבססה על מגוון רחב של מקורות כח, החל מחוכמה ויחוס משפחתי, דרך סוגים שונים של בחירות, וכלה בעושר ובקרבה למלכות הנכרית. יוצא שבמציאות ההיסטורית של קהילות ישראל חרב הפיפיות של היצוגיות אכן נעה בני הכיוונים שפונים להביה.

הרח״ה גם הכיר בכך שהסמכות המדינית בישראל לא תמיד התבססה על בחירות. משה רבינו עצמו משל על עם עבדים שטרם הגיעו לבשלות תרבותית-מדינית שתאפשר להם לקיים בחירות להנהגתם ועל כן ה׳ עצמו בחר בו להיות מנהיגם.[1] כמו כן, השופטים שהנהיגו את העם

---

[1] הרח״ה, מלכי א׳, עמ׳ 30-31. קביעה זו של הרח״ה סותרת לכאורה את דבריו בהקשר הדיון בסמיכה לעיל שאם עם ישראל היה בוחר במנהיג זולת משה אז הוא היה סמוך במקום משה. אך לאמתו של דבר אין למצוא כאן סתירה לדעתי. לעיל הרח״ה מדבר על משה כדוגמה המובהקת של הסמכות בישראל, וקובע שבתנאים רגילים של קיום מצות שופטים בארץ ישראל אפילו סמכות כזו תלויה בכוחו של העם. לעומת זאת, כשהרח״ה דן בשלטונו ההיסטורי של משה הוא מתיחס לא לדמותה העקרונית של הסמכות

לצורך המלחמה בשבעת העממין גם הם לא נבחרו בבחירות דמוקרטיות[2]. לדעת הרח"ה, עקרון השלטון היצוגי לא היה יכול לבוא אל ביטויו במלואו אלא במסגרת עם ריבוני בארצו לאחר ההתמודדות עם גויי הארץ.[3] הרח"ה קובע שגם לאחר שבני ישראל התחייבו לעקרון השלטון היצוגי במלואו בארץ ישראל, עדיין היו ליקוים באופן קיומו. למשל, עקב המצב המוסרי והכלכלי הבלתי מפותח של כל העולם, נשים לא השתתפו כבוחרות וכנבחרות על אף שעל פי הדין לא רק הרשות בידן לעשות כן אלא גם חובה דתית ולאומית[4].

אך על אף תקדימים אלה בתולדות ישראל לסדרי שלטון לא דמוקרטיים, הרח"ה מוצא תקדימים וסימוכין לקיום בחירות בישראל. כאמור, חלק מן השופטים, כגון גדעון, אבימלך ויפתח נבחרו בבחירות[5]. היו נוהגים גם לבחור במלכים.[6] כמו כן, הרח"ה מתיחס לדיינים ולראשי הקהל בכל מקום כנבחרי ציבור.[7] וכן, כפי שראינו, היות מצות שופטים חלה על העם כולו מחייבת שכל העם יטול חלק בבחירה.[8] על אף שהמצוה "לא תטה משפט"[9] פורשה כמתיחסת לדיינים, פשוטה מוסב על הבוחרים בבחירות, ש"תהי הבחירה דעמוקראטית ישרה...לא תטה משפט הבחירה לא תכיר פנים לחפוץ איש גדול אחד נגד רבים, ונגד דעת עצמך, ולא תקח שוחד למכור את הבחירה בכסף או בשוחד דברים..."[10] אך לאור העובדה שרעיון היצוגיות אינו מחייב שלטון דמוקרטי, ולאור העובדה שהרח"ה מכיר בכך שיש גם תקדימים רבים של שלטון לא דמוקרטי בישראל, מנין לו שהמושג ברית העם מחייב דווקא בחירות ושלטון דמוקרטיים? גם אם נקבל את כל שיטת הרח"ה כפי שראינו אותה עד כאן, עדיין חסרה חוליה משפטית-הגותית על מנת להצדיק על יסוד תפישת הריבונות של הרח"ה תביעה לבחירות דמוקרטיות של ממש.

המדינית בישראל אלא לנסיבות המסוימות שאפיינו את תקופת יציאת מצרים. נראה לי שהרח"ה תופש את היחס בין היסטוריה למשפט כך שליתים יהיה נכון לתאר את "המציאות" לא על פי שחזור היסטורי אלא על פי ההגיון של המערכת הלכתית. דבריו מגיעים כמעט אל ניסוח מפורש של תפישה לפיה השימוש שההלכה עושה באירועי העבר כתקדימים משפטיים מחייב שנדמיין את המציאות ההיסטורית לא כפי "שהיתה" אלא כפי ש"היתה צריכה להיות" על פי ההלכה. אך לצד "תיאור הלכתי" של תולדות ישראל, יהיה כמובן גם "תיאור היסטורי", שהרי הכבוד שרחש הרח"ה למחקר ההיסטורי הביקורתי של ימיו ניכר בכל כתביו. אם כן, יתכנו שני תיאורים סותרים של תקופת משה כאשר שניהם אמת, האחד מבחינה היסטורית, השני משפטית. ע' בחילופי מכתבים בינו לבין ר' ראובן מרגליות על היחס בין הלכה לבין היסטוריה, הרח"ה, מלכי ו', מכתב כג, עמ' 194; וכן הרח"ה, מלכי ב', עמ' 197-198. כמו כן, יש לשים לב לניסוחים של הרח"ה בהקשר של חידוש הסמיכה בקטע שציטטנו לעיל. הרח"ה מדבר שם על "יחוס" כוח הסמיכה למשה על פי "ההשקפה ההלכותית" כי כל דבר "מוחלט" מיוחס למשה על פי ההלכה. נראה שהרח"ה מתכוון שתיאור "העבר" בהקשר זה משקף "מציאות משפטית" יותר מאשר "מציאות היסטורית".

[2] הרח"ה, מלכי א', עמ' 27 ואילך, ועמ' 40.

[3] שם, עמ' 30-31.

[4] הרח"ה, מלכי ב', עמ' 196, 208-209. וע' בפרק ט': אזרחות נשים.

[5] הרח"ה, מלכי א', עמ' 40.

[6] הרח"ה, מלכי ב', עמ' 28.

[7] ע' במבוא לפרק זה, ולכל אורך תשובת הסמיכה.

[8] ע' במבוא לפרק זה, וכן במהות הסמיכה וחידושה לעיל.

[9] ע' בהמשך.

[10] הרח"ה, מלכי א', עמ' 40.

## **הכרעה ערכית**

הרח"ה מגלה באופן מפורש שעמדתו המחייבת בחירות מתבססת על הכרעה ערכית עצמאית ועכשווית. בשאלה לתשובה "על המלך ועל הקרבנות" הרח"ה כותב דברים אלה[11]:

> איך נוכל לצפות לרגלו של משיח להעמיד עלינו מלך להיות הממלכה לו ולזרעו אחריו כל הימים, אחרי כי כל העולם כלו וביחוד עם ישראל עם חכם ונבון כלם יודעים ומכירים כי כבר בא הזמן של ממשלת-עם. להעביר כל שלטון של איש אחד על עם שלם. וכבר הוכחנו לדעת שאפילו בממשלה רעפובליקאני עדין לא יצאנו ידי חובת הצדק והמשרים עד שתתנהג במשטר דעמאקראטי, שלא יהי' אפילו לנבחר מן העם שום כח למשול על בוחריו או לעשות דבר נגד רצון העם, וכבר הסכימו בהועידה הלז על הנהגה כזאת בארץ ישראל...

אם כן, על אף שהתורה מחייבת שלטון דמוקרטי כיום, לא תמיד זה היה כך. היו ימים שבהם הרעיון שיש "להעמיד עלינו מלך להיות הממלכה לו ולזרעו אחריו כל הימים" היה נתפש כהגון בהחלט. הרח"ה גם לא טוען שרעיון זה היה פסול בזמנו.

לאור דברים אלה יש לשים לב למקום שמיעד הרח"ה להתפתחות תרבותית-מוסרית בנוגע לפרטיה המדויקים של מצות שופטים. ראשית, כבר ציינו לעיל שמן הדין נשים צריכות לבחור ולהיבחר, אך בעבר, עקב המצב המוסרי והכלכלי הבלתי מפותח, בני ישראל כלל לא העלו רעיון כזה על דעתם. גם כשקבע הרח"ה שהשלטון בישראל יתבסס על בחירות דמוקרטיות הוא הוסיף "כפי דרך הציוויליזאציאן היותר מתקדם".[12] מכאן להבין את הגדרתו העקרונית של מצות שופטים "לשום שם שופטים, **לפי הסדר והמשטר אשר יחייב הזמן**, ולפי המספר המקובל לישראל בסנהדרי גדולה להנהגת עיר והמדינה"[13]. מצות שופטים מורכבת מהיבטים קבועים, כגון המספר המקובל לישראל בסנהדרין, וכן ממרכיבים שמשתנים עם התפתחות התרבות, כגון הסדר והמשטר אשר מחייב הזמן המתבטאים כאמור בבחירות דמוקרטיות ממשיות אשר בהן משתתפות גם נשים גם כאשר בזמנים שעברו לא נהגו דברים אלה.

יוצא שהתורה, אף על חשיבותם של העקרונות המדיניים הרבים שבה, סובלת יותר מצורה שלטונית אחת כאשר הצורה המדויקת נקבעת לפי רוח הזמן. זאת לפחות בשלב הגאולה הביניים של שיבת ציון לפני חידוש הנבואה והאירועים שיתלוו לה[14]. אומנם, הרח"ה לא מיצה את כל הדברים הקבועים במצות שופטים בהצביעו על מספר היושבים בסנהדרין וכו', הרי <u>מלכי בקדש</u> מכיל מאות דפים של פרטי המצוה המחייבים. אך עם זאת, לאור העובדה שהסעיף בו דברים אלה מופיעים עוסק בבחירות, בולט לעין שהרח"ה אינו כולל את דיוקנן של הבחירות הדמוקרטיות בין ההיבטים הקבועים של המצוה. אדרבה, הוא חותם סעיף זה עם האמירה המצוטטת לעיל שהבחירות הן "כפי דרך הציוויליזאציאן היותר מתקדם". כמו כן, הרח"ה אינו טוען שאותן בחירות שהתקיימו בתולדות ישראל היו על טוהרת השיטות הדמוקרטיות המקובלות במאה העשרים. מכאן שנראה שיש לשייך את האופי הדמוקרטי המובהק של הבחירות שמצות שופטים מחייבת **בימינו** לאותו חלק ממצות שופטים שנקבע לפי "הסדר והמשטר אשר יחייב הזמן" כי הרי "כבר הגיע זמן ממשלת-עם".

---

[11] שם, דפי השאלה, עמ' 8. אומנם, הרח"ה שם דברים אלה בפי השואל, אך ברור שאלו הנחותיו של הרח"ה גם כן.

[12] שם, עמ' 40.

[13] שם, עמ' 39. הדגש שלי.

[14] על היות שיבת ציון בימיו שלב ראשון של הגאולה, ההשלכות לכך, ע' בפרק הראשון, וע' בסעיף או פרק מיוחד שיוקדש לכך במקום אחר.

ואכן הרח״ה מפליג בשבחי הערך החינוכי והחברתי של הבחירות, במיוחד השתתפות נשים בהן, כחידוש שהגיע זמנו:

> [בהתכתבות עם הרב חיים מיכלין על השתתפות נשים בבחירות:] ומה שאומר כבודו כי נשים החרדות אינן די מפותחות וחדורות בשאלת הזמן כמו נשי השמאלים, אולי יש בזה שמץ דבר אמת והוא מפני שנשי השמאל התחילו מכבר להתענין בשאלת הזמן והתפתחו, אבל זה לא הי׳ עושה שום דבר רע להבחירות[15], ראשית כי הן היו בוחרות במה שבעליהן בוחרים[16], ושנית כי בזמן קצר מאד היו מתפתחות אולי עוד יותר מן נשי השמאלית, כי חיות הנה ובטרם תבא עת הבחירה ותפתחנה, כי אין לך דבר המפתח את רוח האדם לידע כי הוא טבעת מן הכלל כלו וטובת כל הכלל ורעתו תלוי פעם באיש אחד, כמו הבחירות, אפי׳ ילדים קטנים באמעריקא בקיאים בשאלת הזמן ובתהלוכות הנהלת המדינה יותר מן חכמים גדולים בארצות ממשלות בלתי מוגבלות, ואין לך דבר אשר האדם יכול לוותר על אנכיותו (עגיאיזמוס) ולא לאבד את הכרת עצמו (זעלבסט רעספעקט) כמו זכות הבחירה במדינה, אמת שיש מרננים על בני אמעריקא שיש מהם שמוכרים את כח בחירתם ביין ושכר או ברצי כסף, לא אערוב בנפשי להכחיש הדבר הזה...אבל אצל היהודים ויחוד אצל החרדים לא יהיה כדבר הזה כאשר הרבנים יודיעו ויכריזו וידרשו בבתי כנסיות שבבחירות אמתיות יש מ״ע של צדק צדק תרדוף, ועל מכירת הבחירה ברצוי כסף עוברים מדאורייתא על ל״ת של לא תקח שוחד...ובזה תהינה הנשים החרדות הרבה יותר נזהרות מן האנשים כאשר תשמענה הדיבורים האלה מפי הרבנים.[17]

גלוי לעין כי הרח״ה סבור שבחירות דמוקרטיות מקדמות ומפתחות את רוח האדם. לא רק שהבחירות אינן בגדר ״הרע במיעוטו״ אלא מדובר בצעד חיובי ורצוי אשר ישפיע לטובה על הציבור הדתי עצמו. הרח״ה גם חוזר על קביעתו שישנן מצוות עשה ולא תעשה דאורייתא המחייבות בחירה ענינית ונקית כפיים. ברורה גם הנחתו ש״השמאלנים״, בוודאי הכוונה לחלוצים ולציונים החילונים, ישתתפו שוה בשוה בבחירות. אין ספק ששיקולים אלה משתלבים בהכרעתו הערכית הגלויה של הרח״ה שבעידן הנוכחי הדרך הנאותה ביותר לכונן את הנהגת העם היהודי על פי עקרונות המשפט והמדינה של התורה היא בקיום בחירות דמוקרטיות של ממש. הכרעה ערכית זו היא החוליה המחברת בין היות הסמכות המדינית התורנית מעוגנת בברית העם בלבד לבין התביעה למערכת שלטונית דמוקרטית של ממש. לאור העובדה שלכתחילה התורה מחייבת שעקרונותיה המדיניים הכלליים ייושמו ״לפי הסדר והמשטר אשר יחייב הזמן״, החכם המודע לחלקה של הכרעתו העצמאית על פי רוח הזמן יכול לקבוע באופן נחרץ כי תורת ישראל מחייבת בחירות דמוקרטיות ממשיות במדינה היהודית החדשה.

## מקורות השיטה

אין ספק שבתולדות ישראל התקיימו בברכת החכמים בחירות למשרות מגוונות ובאופנים רבים ומגוונים. ראוי לציון במיוחד השיטות שהתפתחו במסורת משטר הקהילות שבהן העצימו את מידת השתתפותם של כלל בעלי הבתים, כגון בשיטת הרא״ם הנידונה לעיל, ושתפשו את הבחירות כמקור חשוב של לגיטימיות השלטון המבוסס על הסכמה.[18] י׳ כ״ץ מסכם בנוגע לקהילות היהודיות במאות הט״ז והי״ז באופן כללי ש״מכל מקום, היה בה בשיטה זו [שיטת הבחירות] כדי למלא את תפקידה הסוציולוגי, היינו לקיים את הרגשת בני הקהילה, שהם ציבור

[15] נראה שכוונתו: לתוצאות הבחירות מבחינת הדתיים.
[16] על כן הדתיים לא יאבדו מכוחם.
[17] הרח״ה, מלכי ד׳, מכתב י״ז, עמ׳ 108.
[18] ע׳ כ״ץ, מסורת, עמ׳ 118.

הקובע את הנהגתו על דעת עצמו"[19]. כלומר, לדעת כ"ץ הבחירות הובנו באופן כללי כביטוי של "סוברניות" הציבור, במינוחו של בלידשטיין[20]. אך אין ספק שהיו גם מקומות וזמנים רבים שלא קיימו בחירות וגם לא חשבו שיש צורך לקיימן. וכן קרוב לומר שגם בהקשרים בהם שיטת הבחירות הלכה והתקרבה לנהוג במדינות המערב של היום, הן מעולם לא הגיעו למתכונתן של בחירות דמוקרטיות של ממש.

כמו כן, ראינו שהרח"ה אינו טוען שהתקיימו בחירות דמוקרטיות ממשיות בהקשרים אלה. הוא אינו נכנס לעובי הקורה של השאלות שהתעוררו בקהילות בקשר לבחירות על מנת להציע את פרשנותו ואת הכרעתיו. לעומת זאת, הרח"ה השקיע עמל רב בגיבוש תפישתו הריבונית העקרונית כפי שהיא מתבטאת במושג ברית העם. הוא עשה זאת על ידי פרשנות רחבה הן למקור סמכות הקהל והן למהות הסמיכה והליך חידושה כאשר אלה למעשה מבטאים את משמעותה של מצות שופטים. איך נסביר את העדר הניסיון לעגן את שיטת הבחירות גם היא במקורות? כאמור, על אף שברור שיש קשר אמיץ בין תפישת ברית העם לבין התביעה לקיים בחירות דמוקרטיות של ממש, לדעתי עיקר טענתו של הרח"ה בנוגע לבחירות נסמכת על הכרעתו הערכית הגלויה.

אם כן, עלינו לאתר את המקורות היהודיים לקביעת הרח"ה שצורת השלטון בישראל אינה קבועה לחלוטין אלא משקפת גם את רוח הזמן ואת הסכמת העם. הרי גם אם נקבל כל פרט בשיטתו בדבר ברית העם, כלום אין התורה מפרטת כיצד סמכותו המדינית של העם באה אל ביטויה באמצעות צורה שלטונית מסוימת? כאמור, הרח"ה הרחיק לכת וקבע שמצות שופטים עצמה מחייבת שצורת השלטון תבטא לא רק את פרטי המצוה הקבועים אלא גם את רוח הזמן.

ראשית, כפי שנידון בפרק הקודם, מדינת ישראל המודרנית תתקיים במצב של גאולה לא שלמה עד לחידוש הנבואה וביאת המשיח. אומנם, בוא יבוא המלך המשיח, אך הוא יהיה מנהיג רוחני בעידן בו כבר אין צורך בסמכות מדינית.[21] מקובל גם על הוגים בעלי תפישה לפיה התורה מחייבת בנסיבות אידיאליות צורת משטר די מגובשת שבנסיבות לא אידיאליות צורת השלטון המדויקת היא גמישה. מכאן שהרמב"ם מוכן לקבל את ראשי הגולה במקום מלכים[22] והר"ן מוכן להטיל את תפקידי המלכות על בית הדין[23]. אך עמדת הרח"ה שצורת השלטון משקפת את רוח הזמן ונסיבותיו לא נראית תלויה בהיות ישראל בשלב ביניים ולא סופי של הגאולה. כפי שראינו, הרח"ה מגדיר באופן עקרוני את מצות שופטים כבעלת מרכיבים משתנים ועל כן לא נראה שמדובר במעין פשרה 'בדיעבד' אלא בתפישה "לכתחילה".

עמדות קרובות מאד לזו של הרח"ה מובעות על ידי חכמים אחרים של הציונות הדתית. הנצי"ב, הראי"ה קוק והרב עוזיאל כולם נוקטים בעמדה שצורת השלטון בישראל צריכה לשקף את רוח הזמן והסכמת העם בהווה[24]. הוגים אלה, על אף שנדמה כי כולם הושפעו מתפישתו

---

[19] כ"ץ, מסורת, עמ' 137.
[20] ע' בפרק הקודם.
[21] יוקדש דיון נפרד לתפישת הגאולה של הרח"ה.
[22] הלכות סנהדרין ד :יג.
[23] הר"ן, דרשות, הדרשה הי"א.
[24] ע' הנצי"ב, העמק דבר, דברים יז; הראי"ה קוק, משפט כהן, ס' קמד; הרב עוזיאל, מכמני עוזיאל, עמ' תכב (מתוך הלינגר, הדגם, עמ' 191). ע' גם הלינגר, הדגם, עמ' 33 ואילך (על הנצי"ב), עמ' 88 ואילך (על ראי"ה קוק), ועמ' 191 ואילך (על הרב עוזיאל); וגם לורבורבוים, בזכות, עמ' 64 ואילך (על הנצי"ב וראי"ה קוק). לגבי הרב עוזיאל ע' גם הפניות המובאות לעיל בקשר למקור סמכות הקהל.

הרפובליקנית של האברבנאל, אינם שוללים את המלכות מכל וכל. עמדתם נראית קרובה לזו של הרח"ה שהשינוים בצורת המשטר משקפים את ערכיו המשתנים של העם ולא תפישה תיאוקרטית עקרונית השוללת פוליטיקה ארצית בכלל ומונרכיה בפרט. הנצי"ב שולל את האפשרות שיש מצוה חד משמעית למנות מלך כי במצב בו אין המלוכה תואמת את רוח העם מדובר בסכנת נפשות, הרי העם אינו יכול לחיות עם משטר שאינו לרוחו. הרב קוק מסביר שבהעדר מלכות הזכויות הקשורות במשפט המלוכה חוזרות לעם הרחב. הרב עוזיאל קובע כי אומנם יש מצוה למנות למלך אך מצוה זו מסורה היא לבני ישראל. כמו כן, הרב קוק והרב עוזיאל שניהם מגלים את דעתם שלאור רוח הזמן והנסיבות של מדינת ישראל בחירות דמוקרטיות הן דרך המלך למוסדות שלטון לגיטימיים[25].

האם אלה מקורות הרח"ה? בוודאי מסורת המתבטאת כבר באופן מפורש בכתבי הנצי"ב יכולה להוות סימוכין לעמדת הרח"ה. אך לדעתי עלינו לחפש סימוכין נוספים. ראשית, אין הרח"ה מפנה אל המקורות האלה. שנית, חכמים אלה כולם מאוחרים הם. מנין בטחונם שאין התורה מחייבת צורת שלטון מגובשת היטב, וכדוגמת שיטותיהם של הרמב"ם והר"ן? גם אם הצדק עם מ' הלינגר המציע שיש זרם במסורת הדוגל ב"גמישות" בנוגע לצורת השלטון, האם ישנם גם חכמים קדומים יותר המנסחים עמדה זו ברורות?[26]

איני מכיר מקורות קדומים לאלה שציינו המבטאים את עמדת הנצי"ב או דוגמתה בניסוח חד כל כך, אך לדעתי ישנם אכן מקורות רבים המפרנסים את בטחונם של חכמים כגון הנצי"ב, הראי"ה קוק, הרח"ה והרב עוזיאל שהתורה אינה מחייבת צורת שלטון מסוימת אלא רק עקרונות רחבים. אולי יש להתחיל עם איפיונו של רביצקי את המסורת המקראית אודות שלטון המלוכה.[27] לא מדובר באידיאליזציה של שלטון מושלם אלא בהצגה של מתחים ומחלוקות עקרוניים. תמונה זו מאפיינת גם את הספרות הרבנית[28]. בנוסף, ישנן מחלוקות רבות ועמוקות בספרות חז"ל, אך מעטות יחסית הן המחלוקות על עצם קיומה של מצוה, ומעטות עוד יותר הן המחלוקות על קיומה של מצוה שנמשכו אל תוך ספרות הראשונים. אומנם, נחלקו ראשונים, כגון הרמב"ן והרמב"ם, בנוגע למעמדן של מצוות רבות, אם מדובר במצוות מספר או במצוה אחת, או אפילו אם מדובר במצוה דאורייתא או דרבנן, אך ספק אם קיימת לגבי מצוה אחרת מחלוקת קיצונית כל כך כמו זו בין הרמב"ם והאברבנאל אודות המלך: על פי האחד מעשה מינוי המלך הוא מצות עשה לכל דבר ואילו על פי השני אותו מעשה מתקרב לכדי חטא.[29] רקע זה ירכך כל ניסיון להציג תמונה חד משמעית אודות עמדת ההלכה הקלאסית בנוגע לצורת המשטר. לתמונה זו יש להוסיף את המגוון הרחב של מוסדות שלטון שנתפשו כאידיאליים במובן זה או אחר: משה רבינו, הזקנים, נביאים ושופטים, מלכים, הכנסת הגדולה, הנשיאים והסנהדריות ואולי גם הגאונים וראשי הגולה.

---

[25] יש לשים לב שראי"ה קוק חוזר על עמדתו בדבר גמישות צורת השלטון במכתב אל הרח"ה: מלכי ד', מכתב א'; ראי"ה קוק, אגרות, כרך ד', אגרת תתקצ"ב, עמ' כג. וע' הלינגר, הדגם, עמ' 91.

[26] הלינגר, הדגם, עמ' 34. הדוגמה היחידה המובאת שם היא הנצי"ב.

[27] רביצקי, דת ומדינה, עמ' 15.

[28] ע', לדוגמה, לורבורבוים, בזכות, עמ' 59 ואילך.

[29] ע' רביצקי, שם, עמ' 19 ואילך (על הרמב"ם) ועמ' 67 ואילך (על האברבנאל).

חוליה חשובה לדעתי בהשתלשלות המסורת עד לגישה ״הגמישה״, במינוחו של הלינגר, לגבי צורת השלטון בישראל היא אותו רובד של שו״ת שעוסק באיתור מקור סמכות הקהל. כאמור לעיל, כאן אנו עדים לניסיון של חכמי ישראל לבסס סמכות מדינית ללא התכונות שעיטרו את כל נושאיה בעבר: סמיכה, יחוס דוידי, נבואה וכו׳. כבר דנו לעיל בנטית החכמים, כדוגמת הרשב״א ורב׳ יהודה ורבי אליעזר, לצרור יחד את כלל מוסדות השלטון של העבר ולהתיחס אליהם כביטוים של סמכות הציבור ושל החתירה לממש את תכליות התורה. כמו כן, ראינו כיצד חכמים כגון הרשב״א והרא״ם הציעו היקש ישיר בין סמכות הקהילה בספרד או בתורכיה הרחוקות לבין סמכות בית הדין הגדול, המלך וכו׳. השיח שהתפתח בהקשר הזה כולו מוסב על סמכות הציבור ותכליות התורה. הוא מתעלם באופן בולט מצורת המשטר המיוחדת של כל זמן ומקום והתעלמות זו נראית מכוונת לאור תכלית הדיונים הלא היא ביסוס סמכותו של צורת משטר שטרם נודעה בישראל. אם כן, יתכן כי שיח החכמים אודות סמכות הקהל, בצירוף הדברים האחרים שהזכרנו, הם המקורות הקדומים יותר של הגישה ״הגמישה״ באופן כללי, ושל עמדת הרח״ה בפרט[30].

יש לשים לב להבדל של דגש אודות הזיקה בין ״הסנהדרין״ או ״השופטים״ לבין ״המלך״ שעולה בין הרח״ה לבין הנצי״ב והראי״ה קוק. על אף שנדמה כי כוונת הראי״ה קוק היא לסמכות מדינית בכלל לאור הסתמכותו על הגישה ״הגמישה״ להצדיק באופן כללי את מוסדות השלטון של מדינת ישראל המודרנית, בכל זאת גם הנצי״ב וגם הראי״ה קוק מתיחסים דווקא למושג ״מלכות״ כסמכות המדינית הלובשת צורה והפושטת צורה מזמן לזמן. על אף שאין לשייך חכמים אלה למודל ״ההפרדה״ של הר״ן רק על סמך הדגשה זו, בכל זאת נדמה שיש כאן הד לתפישת הר״ן שהסמכות המדינית המאלתרת אל מול נסיבות הזמן שייכת יותר למלכות מאשר לשופטים. בהקשר הגות הרמב״ם לא נראה שמוצדק לדבר דווקא על ״מלכות״ בנוגע לסמכות כזו. העיון בתכליות בית הדין הגדול וסמכויותיו כפי שניסחן הרמב״ם מלמד שמוסד זה מהווה מוקד של סמכות מדינית ׳מאלתרת׳ לא פחות, ואולי אף יותר, מהמלך[31]. הפקדת הן הסמכות הדתית העליונה והן הסמכות המדינית-חקיקתית העליונה בידי בית הדין הגדול נראית תואמת את תפישתו ״המאחדת״, במינוחו של רביצקי, של הרמב״ם.

בפרק הקודם כבר דנו בפרשנותו המדינית של הרח״ה למצות שופטים ולזיקה של פרשנות זו לתפישה המאחדת של רמב״ם. יתכן שבנוגע לסמכות המדינית הגולמית הטמונה בעם, הרח״ה מדבר על ״שופטים״ בהשפעת הרמב״ם ואילו הנצי״ב והראי״ה קוק מדברים על ״מלכות״ בהשפעת הר״ן. וכן נראה שוב כי השיח אודות הקהל השפיע עמוקות על הרח״ה. במקורות העוסקים בסמכות הקהל שראינו לעיל, כגון שו״ת הרשב״א ותשובת רבי יהודה ורבי אליעזר, אין הבחנה בין ״סמכות משפטית״ המיוחסת לסנהדרין ו״סמכות מדינית״ המיוחסת למלך. החכמים מעגנים את סמכות הקהל בסמכותם של נביאים, זקנים, שופטים ומלכים ללא הבחנה. ראוי לזכור גם את קביעת ספר החינוך שנידונה בפרק ג׳ שראשי הקהל של ימי הביניים מהווים ביטוי של מצות שופטים. על רקע זה נראה טבעי לייחס סמכות מדינית כללית ל״שופטים״ לא פחות

---

[30] על נושא ״הגמישות״ בנוגע לצורת המשטר בעולם התורה ע׳ גם לורבורבוים, בזכות, עמ׳ 57 ואילך, וכן עמ׳ 63, הערה 12.

[31] ע׳ בהפניות בפרק הקודם בקשר לתפישה המדינית של הרח״ה את מצות שופטים והזיקה לרמב״ם.

מאשר למלך. בכתבי הרב עוזיאל, שגם עבורו הקהל הוא התבנית היסודית עליה נבנית מדינת ישראל, נראה שמצות שופטים מרכזית יותר לחזונו המדיני מאשר המלך. הרב עוזיאל אף קובע, בדומה לרח"ה, שיש להקים בית דין גדול במסגרת מימוש מצות שופטים כאשר חבריו ייבחרו בבחירות.[32]

לבסוף, נתיחס לקביעת הרח"ה שהמצוות "צדק צדק תרדוף" ו"לא תקח שוחד" מתיחסות דווקא להתנהלות הבוחר בבחירות. הנה דברים נוספים שכתב הרח"ה על הפסוקים הללו[33]:

> ויש לנו עשה ול"ת על עשית שקר ומרמה בענין הבחירות שהבחירות מחויבים להיות במשפט צדק בלא הכרת פנים...נאמרו [הפסוקים הנ"ל] על הבוחרים אותם לשופטים על העם שתהי הבחירה דעמוקראטית ישרה, וכמו שמדבר להעם בלשון יחיד ובלשון נוכח תתן לך בכל שעריך, כן מדבר לו לא תטה משפט בהבחירה לא תכיר פנים לחפוץ איש גדול אחד נגד רבים, ונגד דעת עצמך, ולא תקח שוחד למכור את הבחירה בכסף או בשוחד דברים אפילו הבחירה שאת חושבת לישרה כי השוחד יעור לבב, רק צדק צדק תרדוף בהבחירות למען תחיה וירשת את הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך. אלא שדרשותיהם של פסוקים אלה הם על הדיינים, אבל פשוטם על הבוחרים נאמרו.[34]

ראינו לעיל שהרח"ה הזכיר את פרשנותו זו בהקשר של חינוך הבוחרים למידות טובות. יוצא שהרח"ה ראה בהחלת מצוות דאורייתא אלו על הבחירות היבט חשוב של העיצוב התורני של חייה הדמוקרטיים של המדינה היהודית המודרנית. פרשנותו בוודאי מבוססת בראש ובראשונה על המדרש התלמודי המוכר המקשר בין "שופטים ושוטרים תתן לך" לבין הפסוק המופיע מיד אחר כך: "לא תטע לך אשרה", "אמר ריש לקיש: כל המעמיד דיין (על הציבור) שאינו הגון - כאילו נוטע אשירה בישראל"[35] והרח"ה מדייק: כמו שכתוב שופטים ושוטרים **תתן לך**, בלשון יחיד נוכח, כך כתוב גם **לא תטה משפט**, משמע ששני הפסוקים מוסבים על אותו נושא: הממנה את הדיינים, שהוא בשיטת הרח"ה העם כולו. אומנם, מודה הרח"ה, בדרך כלל דורשים את פסוק יט על הדיינים, אך לאור דיוקו הלשוני קובע הרח"ה שפשוטו של הפסוק הוא על הבוחרים. בוודאי לית מאן דפליג כי אסור דאורייתא לקחת שוחד או להכיר פנים בעת מינוי שופטי ישראל. ובכך הרח"ה הולך ומעגן בחירות דמוקרטיות בתוך תוכה של תורת ישראל.

## אחרית דבר

בדברים אלה ראינו כיצד הרח"ה מעצב מתוך מקורות התורה תפישה דמוקרטית של ריבונות העם בישראל. מהלכיו של הרח"ה נועדו להבחין בין הסמכות המדינית, היא סמכות הכפייה, לבין סוגים שונים של סמכות, לנטרל את המועמדים לשאת סמכות כזו ללא הסכמת העם, ולהפקיד את מלוא הבעלות על כפייה לגיטימית בידי עם ישראל הרחב. תפישת הרח"ה מתגלה כפסיפס של זרמי הגות והלכה המעוגנים עמוק במסורת כאשר מפעלו הפרשני מתאפיין בהבלטת הזרמים התואמים את שיטתו, חידוד משמעותם ויציקתם לתוך מבנה הגותי-הלכתי קוהרנטי ורב עוצמה.

---

[32] עוזיאל, משפטי, כרך ד', חו"מ סי' ב', לקראת הסוף.

[33] דברים טז (יט) לא תַטֶּה מִשְׁפָּט לֹא תַכִּיר פָּנִים וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר עֵינֵי חֲכָמִים וִיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִם: (כ) צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תִּחְיֶה וְיָרַשְׁתָּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ:

[34] הרח"ה, מלכי א', עמ' 40.

[35] בבלי סנהדרין ז ע"ב.

אך ברור שכל הפסקים, ההגיגים והזרמים של הרח"ה מתבסס עליהם הניחו הנחה אחת מרכזית בכל הקשור לציבור ולסמכותו: בכל מקרה ומקרה של סמכות ציבורית לגיטימית מדובר בשלומי אמוני ישראל החותרים להשיג תכליות המוכרות בעולם התורה כחיוניות וחיוביות. ברור שאין ליישם את דברי הראשונים אודות סמכותו התורנית של הקהל, למשל, על קהילה של פורקי עול או מומרים. גם אם כל פרט וסעיף בתפישת הריבונות של הרח"ה מעוגנים בפסיקה זו או אחרת של אחד מגדולי ישראל הראשונים, האם ניתן להחיל תפישה זו על הציונות החילונית ועל מפעלה המדיני?

תוקפה התורני של תפישת הרח"ה כפי שהוצגה בפרק זה תלוי כולו בהכרעה נוספת אודות משמעותה התורנית של הציונות החילונית. רק כשנדע כיצד להתיחס לבני ישראל פורקי עול אך בעלי זהות יהודית "לאומית" נוכל לברר מהי הזיקה בין ריבונות העם הנאמן למשפטי ה' לבין ריבונות העם לאחר שינוי הערכין. נתיחס לאתגרים העומדים בפני הרח"ה בהקשר הזה בשני החלקים הבאים של עבודה זו: חלק ג' העוסק בחירויות הליברליות וחלק ד' העוסק באזרחות בכלל ובאזרחות חילונים בפרט.

# חלק ג׳: חירות

# פרק ז׳: החירויות הליברליות

## שיטת הרח״ה

### מבוא

שיטת החירויות הליברליות והסובלנות של הרח״ה מורכבת ממרכיבים שונים. חלק ממרכיבים אלה הם עקרונות כלליים ומופשטים, חלקם פרשנויות הלכתיות למוסדות שלא יתקיימו במדינת הרח״ה ועל כן הן עיוניות בלבד, וחלקם פרשנויות הלכתיות המעצבות את המציאות התורנית-הלכתית שתשרור במדינה היהודית המודרנית על פי שיטתו. בשלב הראשון נציג את כל המרכיבים הללו באופן רחב על מנת לספק תמונה כוללת של שיטתו. לאחר מכן, בסיכום הדברים ובסעיף מקורות השיטה, נתמקד דווקא באותם היבטים אשר מעצבים את המציאות במדינה היהודית לדעת הרח״ה, הן מצד העקרונות המופשטים והן מצד פרשנויותיו ההלכתיות המעשיות. לא נעסוק בהיבטים העיוניים בלבד. מכאן שבחלק זה, בניגוד לחלקים האחרים של עבודה זו, לא נעסוק במקורות היהודיים של כל ההיבטים של שיטת הרח״ה שיוצגו, וזאת על מנת לצמצם את היקף הדברים.

בנוסף, על מנת להקל על הצגת שיטת הרח״ה, נדון בחלק ממקורותיו תוך כדי הצגת שיטתו. בסעיף ״מקורות השיטה״ נדון באותם מקורות המחייבים דיון נפרד העומד בפני עצמו.

### סובלנות וחירות - הלכה למעשה

עמימות

הרח״ה איננו נוקט בעמדה חד משמעית המחייבת חופש דת וחופש מדת במדינת ישראל המודרנית. נראה שהוא אינו דוחה באופן עקרוני ״כפייה דתית״ על פי המינוח המקובל כיום. זאת ועוד. הרח״ה אף דוחה באופן מפורש את הבחנתו העקרונית של ר׳ משה מנדלסון בין הדת והמדינה, אם כי יש גם דמיון משמעותי בין שני החכמים שבו נדון בהמשך.[1] הרח״ה אף תיאר כיצד הטיפוס המדיני העולה מתורת ישראל מחייב ערבות הדדית בענייני דת אשר חורגת מן המקובל בין הגוים. מכאן מובן שבניגוד למנדלסון אשר שלל את כוח החרם, הרח״ה בירך על כוח זה ואף הצדיק באופן עקרוני קבוצה של רבנים שבתחילת המאה העשרים הטילו חרם באירופה על יהודים שפתחו את חנויותיהם בשבת.[2] כמו כן, בתשובה אחת דן הרח״ה בחשיבות בית הדין הגדול, אשר יוקם במדינת ישראל המודרנית, בבחינת גזירות שונות של החכמים, וכן דן שם בין היתר בשאלה אם כופין או אין כופין בעניינים דתיים שונים המתעוררות בקהילות יהודיות חדשות בארה״ב.[3] לא ברור על פי הדיון שם איזה תוקף מדיני יהיה, או ראוי להיות לדעת הרח״ה, להחלטות הנוגעות לגזירות ולקהילות אלו.

---

[1] הרח״ה, המסדרונה, שנה א׳, אותיות תש״ן, תת״כ; הרח״ה, סברא.
[2] הרח״ה, אלה א׳, עמ׳ 102. הדברים מצוטטים למטה.
[3] הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 110-64.

אך על אף הפתחים שפתח הרח״ה לצידוק הכפייה הדתית במדינת ישראל, נראה שהלכה למעשה מדינת הרח״ה תעניק הגנה על החירויות הליברליות, כגון חופש הדת והחופש מדת, בדומה למקובל במדינות הדמוקרטיות בימיו. הסיבות לכך מגוונות, חלקן הן בוודאי בדיעבד ובלית ברירה, אך בסופו של דבר עולה משיטת הרח״ה אידיאל תורני המורה על קיומן של החירויות הליברליות באופן חיובי. ניגש תחילה לסוגיות שמהן הסקנו שהרח״ה אכן דוגל בחירויות הליברליות על אף המורכבות שצוינו לעייל.

סובלנות וחירות הלכה למעשה

כאמור, נרכז עתה את הראיות לכך שהרח״ה אכן חזה מדינה שבה יתקיימו חירויות אלו הלכה למעשה. ראשית, כפי שנראה בהמשך, במדינת ישראל המודרנית לא יונהגו עונשי הממון, הגוף והנפש של התורה. כמו כן, לא יופעלו גם עונשים דרבנן, כגון מכות מרדות או עונשים חריגים, כגון מורידין ואין מעלין. הנה מדבריו על נושא זה:

> [בעת אשר בית המקדש מתפקד והסנהדרין יושבת בלשכת הגזית מוציאים אל הפועל את עונשי התורה, אך העבריין במדינת ישראל המודרנית] **לא יענש בעונשים האלה כלל וכלל רק בעונשי חוקי המדינה במה שקלקל וחטא להחברה, ועונשים האלה המה לפי הסכמת הצבור בכל דבר כפי הקנסטיטושין אשר יסכימו עליו** אשר יכולים להסיע על קצתן, ופשוט שהיום אשר אין מקום נקדש במחיצות ומחנות ואין לנו כהן בעבודתו אין לנו דיני נפשות כלל ולא יועיל לזה השבת הסמיכה, **ולו הועיל לזה השבת הסמיכה היה שוה שלא להשיבה**...[4]

בהמשך נתיחס לצדדים שונים של דברים אלה של הרח״ה, אך כאן חשוב לנו שלפיהם בישראל יונהגו אך ורק עונשים בעלי משמעות מדינית ברורה, וזאת, כפי שנראה, בניגוד למשמעות דתית מובהקת. כמו כן, אופי העונשים, והעבירות עליהן יוענשו אזרחי המדינה, ייקבעו על ידי מוסדות השלטון היונקים את סמכותם מבחירות דמוקרטיות[5]. הרח״ה ראה במוסדות הנבחרים של הישוב היהודי בימיו את ראשית ייסודה של סמכות המדינית הנידונה וגם לא שינה עמדתו זו לאחר שנבחרו אליהם רוב מוחלט של חברים חילוניים.[6] ברור על פי תפישת הריבונות של הרח״ה, שנידונה בחלק הקודם, שאין כל גורם בעל סמכה להטיל עונש כלשהו על הציבור זולת מוסדות הנבחרים אלה. לאור כל זאת, אין ספק כי הרח״ה ידע שבמדינת ישראל המודרנית לא תהיה אכיפה של נורמות הדת.

ואכן, פה ושם הרח״ה מגלה את הנחתו שקיימת ושתתקיים מציאות של סובלנות דתית במדינת היהודים. בתרפ״א שלח הרב חיים משולם קויפמאן, שישב בוורשא, מכתב אל הרח״ה שבו הוא מוחה על התאריך שרשם הרח״ה על הכרך השני של <u>מלכי בקדש</u>: ״שנה ראשונה ׳לממלכת ירושלים ונציב יהודי בארץ ישראל יהע״ו׳״[7]. הרב קויפמאן כותב כי המלכות בישראל היא אנגלית ולא יהודית הרי ״בעוה״ר מחללים שבת בפרהסיא בחוצות ירושלים...ואין בידי ב״ת למחת הלזה יקרא ממלכת ירושלים?״ דברי התשובה של הרח״ה מאלפים, וזאת במיוחד לאור העובדה שפרסם את מכתבו בכרך הרביעי של <u>מלכי בקדש</u> שהתפרסם בשנת תרפ״ג (1922-23) כשכבר היה ידוע לכל כי יושבים בועד הלאומי, הגוף בו ראה הרח״ה את חידוש הציבוריות

---

[4] הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 3 (בדפי השאלות). הדגשים שלי.
[5] ע׳ שם, עמ׳ 2 (בדפי השאלות), וכן פרקים ה׳ וו׳ של עבודה זו.
שאלת הסמיכה לענין הפניות
[6] על כך ע׳ בפרק ח׳ בהרחבה.
[7] הרח״ה, מלכי ד׳, מכתב ז׳, עמ׳ 26. ראשי התיבות: ״יגן ה׳ עליהם וישמרם״?

היהודית,[8] רוב של חילונים. ראשית, הרח"ה קובע כי לא ראוי שיונהגו מיתות בית דין במדינת ישראל. דבריו הם עקרוניים ונעיין בהם כשנדון בהמשך בשיקולים המהותיים בעד סובלנות דתית. כאן ענייננו רק בהכרת הרח"ה בכך שאכן קיים חילול שבת בפרהסיא ועמדתו כיצד יש להגיב לו בהווה ובעתיד:

> באים [יהודים העולים ארצה] גם אלה אשר חללו שבת בחו"ל ואכלו בשר פגול בחו"ל ונשתרשו בחטא וכבד להפריד, הכי יסכים כבודו שנסגור את דלתות ארץ ישראל ולא יניחו להכנס את אחינו הנודדים עניים בגוף ונפש אשר מבקשים למו מנוחה בארצנו, עלינו לקבל אותם בידים פתוחות ולהשתדל להגדיר תורה ולחזק את בני תורה ולהטיף דברי חיבה ואהבה ומוסר ואמונה, ונקוה לה' כי זכות של ארץ ישראל יעמוד שישובו לאט לאט בתשובה שלמה ושב ורפה[9] להם...אם נדע איך להתנהג אתם שלא לחזק עקשנותם ישובו מעצמם...[10]

על אף שהרב קויפמן קבע מפורשות ש"ממלכת ירושלים" בית הדין היה חושף את כוח זרועו לבער חילול שבת בפרהסיא מירושלים, הרח"ה מסתפק בקביעתו העקרונית שאין להפעיל ד' מיתות בית דין ב"ממלכת ירושלים" על פי חזונו, וכלל אינו מעלה אפשרות של שימוש בכוח על מנת להפריש את החוטאים מחילול שבת ואכילת בשר פיגול. אדרבה, הרח"ה מדבר על "קבלה", "הטפה", "תקוה" וכדומה. כמו כן, מדובר בתהליך של תשובה שצפוי להיות "לאט לאט" ואשר ינבע "מעצמם". ברור כי אין הרח"ה מצפה מרשויות השלטון להתערב בחילול שבת בפרהסיא בירושלים.

לדעתי ניתן לבנות בנין אב מדוגמה זו. עמדת הרח"ה שאין לפעול באמצעות המדינה נגד מחללי שבת אלה תואמת יסודות רבים בשיטתו. בימינו, עקב עקרונות ומגבלות הלכתיים שונים שנעיין בהם בהמשך, עבריינים על עקרי הדת, כולל אלה שעוברים על העבירות החמורות ביותר כגון חילול שבת בפרהסיא, פטורים מכל עונש מבחינה הלכתית לדעת הרח"ה. בהמשך נראה מדוע לדעת הרח"ה גם מחללי שבת בפרהסיא העושים זאת תוך כדי הצהרה כי אין תורה מן השמיים הינם "אנוסים" ואינם נידונים כמזידים כלל, ועל כן אינם בגדר מומרים. זאת ועוד. אנשים אלה יכולים לשמש אפילו "ראשי ומנהיגי קהילות" בחו"ל ולבחור ולהיבחר לרשויות השלטון בישראל.[11]

הרח"ה אף מגלה את אופי הסובלנות שהוא מצפה לה במדינה העתידה לקום מזווית אחרת: הזקן ממרא. לאור שאיפת הרח"ה לחדש את הסמיכה ניתן היה לצפות כי הציות להוראות בית הדין הגדול יהיה בגדר חובה דתית. ברור שכאשר מדובר בחוקי המדינה המחייבים, שגם הם נחקקים לפי שיטת הרח"ה על ידי המוסד המכונה בית הדין הגדול, העבריין ייענש באמצעות רשויות אכיפת החוק כמקובל בכל מדינה דמוקרטית.[12] לעיל ציינו שבית הדין הגדול יעסוק גם בנושאים דתיים מובהקים, כגון בחינת גזירות דרבנן בתחומים שונים של חיי הדת. אומנם, על פי תמונת הסובלנות במדינת הרח"ה כפי שכבר ציירנו אותה, לא סביר שהחלטות מעין אלו יזכו לאכיפה מצד המדינה. עם זאת ניתן היה לדמיין שלפחות תחול חובה הלכתית-מוסרית על כל

---

[8] ע' לעיל בפרק ד' של עבודה זו.

[9] כך במקור. אולי הכוונה היא "רפא" להם!

[10] הרח"ה, מלכי ד', מכתב ז', עמ' יד.

[11] ע' בהמשך בפרק זה, ובפרק ח': אזרחות החילונים, וכן בהרח"ה, אלה א', עמ' 101-102.

[12] כפי שציינו בפרק ה', נדמה שישנם כמה מוסדות שלטון נבדלים הזוכים לשם "בית הדין הגדול" בכתבי הרח"ה. הצענו שם שיתכן שהשימוש הבלתי עקיב בשם זה משקף התלבטות אצל הרח"ה באשר לאיזה מוסדות ייכנו בשם זה ואיזה בשמות אחרים.

אדם דתי לקבל את מסקנות החכמים הסמוכים היושבים בבית הדין הגדול בירושלים, גם אם מדובר בחובה מצפונית בלבד. ברם, הרח"ה מבהיר באופן חד משמעי שאין אלו פני הדברים:

> וגם בדין זקן ממרא לא נעשה לזקן ממרא אם אין כל התנאים...[שאכן לא יתקיימו במדינת ישראל על פי שיטת הרח"ה] ר"ל שהמקום גורם **שיֵעָשֶׂה** זקן ממרה שבלעדי זה **איננו נעשה כלל לזקן ממרא**, ולא רק שאם מצאן בבית פאגי והמרה לא נעשה זקן ממרא כדאי' בסנהדרין ד' י"ד ע"ב, שהסוגיא שם מדברת כאשר יש כל הבתי דינים רק שאת הב"ד הגדול מצאו בבית פאגי שאז נקרא שהמרה אלא שאין **דנים** אותו בזקן ממרא, אבל כשחסר אחד מהבתי דינים או אפילו יש הב"ד הגדול אך לא נבחר ללה"ג [=לשכת הגזית], **כמו הב"ד הגדול שאנו חפצים ליסד, אפי' אם נשוב את הסמיכה לא יהי' שייך כלל דין זקן ממרה, שוודאי יהי' רשות לכל ת"ח בעירו ובעדתו להורות כפי חות דעתו אשר חושב לשם שמיים באמתת הדבר, אם שלא יהי' כן דעת הב"ד הגדול שלנו**...
> ואחרי שהב"ד הגדול אשר אנו חפצים לסדר לא יהי' בכחו לדחות שום עדה מישראל ולא לעשות לשום ת"ח זקן ממרא...אין ספק שמעשה הלזה תהיה רצוי לה' ולישראל...[13]

בדברים אלה הרח"ה מציע הבחנה בין מצב שבו חכם המורה בניגוד להוראת הסנהדרין אכן ממרה את פי חכמי הסנהדרין אך אינו נידון כזקן ממרא, כגון שמצא את הסנהדרין בבית פאגי ולא בלשכת הגזית, לבין מצב שבו אחד מן התנאים היסודיים של הנהגת עונשי התורה אינו מתקיים, כגון בסנהדרין במדינת ישראל שיתקיים לפי שיטת הרח"ה ללא מזבח וללא לשכת הגזית. במצב בו תנאי יסודי אינו מתקיים אין כלל דין של זקן ממרא, כל חכם יורה לכתחילה על פי חות דעתו וזאת אפילו בניגוד להוראות הסנהדרין. קרוב לומר שעבור הרח"ה, אשר הכיר היטב את מקומו של בעל הדעה העצמאית העומד אל מול הרוב הרבני, סוגיה זו היתה חשובה במיוחד. מכל מקום, אם אין כל חובה אפילו דתית-מצפונית עבור יראי שמיים לציית להוראות הסנהדרין בעניני דת מובהקים, קשה להעלות על הדעת שהרח"ה מצפה שמי שכלל אינו מקבל את סמכות התורה וההלכה יהיה כפוף להחלטות אלו.

עד כאן הצגנו ראיות שלפיהן הרח"ה ציפה למציאות ליברלית מצד השלילה, כלומר, מצד הימנעות משימוש באמצעי כפייה שניתן היה לצפות שיופעלו במסגרת מדינה תורנית. אך אופיה הליברלי של המדינה היהודית העתידה לקום ניכר היטב בדברי הרח"ה גם מן הצד החיובי. ברור על פי התיחסויותיו המזדמנות למציאות הפוליטית של הישוב שהרח"ה ציפה שהמאבקים האידיאולוגיים והערכיים בין פלחי האוכלוסיה היהודית בכלל, ובין הדתיים לחילונים בפרט, יתנהלו בזירה הליברלית של העיתונות, התנועות הפוליטיות והבחירות הדמוקרטיות. ביטויים לציפיית הרח"ה שבמסגרת הדמוקרטיה הישראלית יתנהלו מאבקים אידיאולוגיים לגיטימיים בין אסכולות ומפלגות מתחרות, וביניהן חילוניות בפירוש, מפוזרים על פני כל כתביו.

בפרק הבא, העוסק באזרחות החילונים, נתיחס להערכה החיובית ולביטויי הכבוד של הרח"ה כלפי הציונים החילוניים. בשלב זה חשובה לנו הנחתו הברורה שהחילונים יקדמו את מטרותיהם באמצעות פעילות פוליטית גלויה ולגיטימית תוך כדי השתתפות בבחירות לצד הדתיים. הרח"ה מתיחס במקומות שונים להשתתפות התנועות החילוניות בבחירות כמובנת מאליה.[14] כמו כן, הוא רואה בהתמודדות עמן בזירה הליברלית של המאבק הדמוקרטי אתגר

---

13 הרח"ה, מלכי ב', עמ' 49. ניקוד והדגשים שלי.

14 ע' למשל בהרח"ה, מלכי ב', בשאלה על נשים, ובעמ' 193. וכן הרח"ה, חידושי ב', מכתב כד, דף לד ע"ב, וע' בדיון של זוהר על דברי הרח"ה כאן, מחויבות, עמ' 223 (טעות נפלה שם במראה המקום המפנה למכתב ג' ולא כד). מקור זה בהרח"ה, חידושי, חשוב במיוחד מכיוון שבו הרח"ה מבטא הכרה מלאה בשליטה של החילונים במוסדות הישוב.

חיובי אשר יש להתכונן לקראתו. הנה דברים שכתב בתגובה למכתבו של רב ארץ ישראלי אשר קבל על כך שהחילונים גוברים על הדתיים בעיצוב השיח הציבורי בישוב היהודי:

> ומה שאומר כבודו כי רוב גבורי העט ופה הם בחוגם של האגף השמאלי הם ונשיהם בניהם ובנותיהם, אדרבה הוא הנותן שצריכים לעמוד במערכה נגדם ולזאת עלינו ללמד גם בנות יהודה קשת הסופר ללחום מלחמת ה׳ בגבורים, לא לברוח מן המערכה לא לבחור, זהו בכלל תחילת נפילה ניסה![15]

בולטת כאן העובדה שהרח״ה רואה בעיני רוחו מצב שבו הנשים הדתיות נלחמות נגד מגמות החילונים דווקא באמצעות ״קסת הסופר״. הרח״ה רואה בתחרות הרעיונית-ערכית מול החילונים טעם חיובי להכשיר ציבור שבאופן מסורתי נותר מחוץ לזירת הדיון הציבורי הרשמי: נשים דתיות.

הרוח הכללית המנחה את יחסו של הרח״ה למאבקים מול החילונים מתבטאת היטב בדברים אלה אודות ״הרשע״ בהגדה של פסח:

> ולמוד גדול בעבודת הלאומיות והאמונה למדו לנו בדרש זה של ״בעבור זה״ לתשובת הרשע״ כי אין לנו להתכוח ולהתלחם עם הרשע בעת התעוררה הלאומית על יסודי הלאומית והאמונה רק בעת שבא לידינו לעשות מצוה בקשור האמונה עם הלאומית והמצוה מונחת לפנינו ועוסקים בה והרשע מתגרה[16] בנו ואומר לנו מה העבודה הזאת לכם אז מקהין את שניו, אבל לא בעוד יום בעת עבודת הבנין הלאומי אין לנו לכנוס בוכוחים כלל על דבר עיקר יסוד הלאומי שהוא על האמונה רק כל אחד יעסוק בבנין לפי מחשבתו יחשוב מה שיחשב רק יבנה ולא יהרס ורק בעת אשר אנחנו עושין ענין אמוני הקשור ללאמית ישראל והרשע מתלוצץ בנו אזי נקהה את שניו בדבורינו בינינו לבין עצמנו, ״לי ולא לו אלו הי׳ שם לא הי׳ נגאל״, שגם הוכוח הזה איננו אתו רק בינינו על אודותיו, וגם זה רק בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך וד״ל [=ודי למבין][17]

הרח״ה מדגיש כאן כי אפילו השיח הדתי אודות משמעות התפקרותו של החילוני הוא ענין פנים-דתי, אשר אין ראוי להציגו בפני החילוני אפילו בעת התגרות מצדו. כמובן, אין הכוונה שיש להסתגר מן החילוני אלא שיש להתיחס אליו בהתאם לדברי הרח״ה לעיל, באהבה ולא בדברי גינוי וויכוח. נדמה שמצב בו כל קהילה, חילונית כדתית, בת חורין היא לנהל את אורח חייה על פי ראות עיניה הוא הרקע המתאים להבנת דברים אלה של הרח״ה אודות היחסים בין דתיים וחילוניים במסגרת בנין האומה.

כאמור, לעיל, בנוסף לקביעתו המפורשת שלפיה יונהגו בישראל רק עונשים מדיניים מוסכמים ובנוסף לגילויים נקודתיים אלה של הנחתו שלפיה לא יופעל כח כדי לאכוף נורמות דתיות, הרח״ה אף מציע שורה של פרשנויות לפיהן גם אילו באופן תיאורטי מערכות הענישה התורניות היו פועלות, החוטאים בימינו כלל אינם חייבים עונשים או סנקציות כלשהן מעיקר הדין. דברים אלה מתבססים על תמונה כללית יותר, אליה נפנה עתה.

## סובלנות וחירות - היבטים עיוניים

### סמכות מדינית והדת: החלוקה העקרונית

במושגי שוא והאמת הרח״ה מציע הבחנה עקרונית וחדה בין הדת לבין המדינה. הנה חלק מדבריו אודות הדת:

> ״...ההגיון מורה לכל איש ישר בהגיונו שאין הוא לבדו האנכי האחד בעולם, כך אנכיותו כאנכיות כל אחד קשור באנכית כללית נצחית בלתי סוף וכל זמן אשר האיש הפרטי מתקשר לו הוא מרגיש את עצמו נצחי יחד עם האנכי הכללי ונצחי, וכאשר יחשוב עצמו נפרד ממנו

---

[15] שם, עמ׳ 108.

[16] תיקנתי על פי ״לוח התיקונים״, הרח״ה, תורת, עמ׳ 200. במקור כתוב ״מהגרה״.

[17] הרח״ה, תורת, עמ׳ 31.

ירגיש את עצמו נאבד בתהום הנושיה ובלתי נחשב פחות מזבוב ונמלה, והרגש המושג הזה מועיל לאיש ישר לטוב לו ולחברה, כי הגיון הישר יאמר לו כי רעך כמוך קשור באנכית הכללי הזה והנוגע בו לרעה כנוגע בעצמיותו באנכיותו הכללי, זהו עיקר יסוד המושג של מה שקוראים רלגיא והעתיקו אותו הסופרים בשם דת.״[18]

לדעת הרח״ה הדת היא תופעה הנובעת מצרכו של האדם במתן משמעות לחייו ובהתקשרות עם ההוויה העוטפת אותו. אדם בריא מרגיש באופן אינטואיטיבי שאינו לבד בעולם ושואף להתחבר אל ״האנכי״ הכללי, הנצחי והאין סופי. כאשר אדם אינו חש מחובר לאנכי כללי זה ״...ירגיש את עצמו אבוד בתהום הנושיה ובלתי חשוב פחות מזבוב ונמלה״. אך כאשר יתחבר הוא לכללי ולנצחי ״...מרגיש את עצמו נצחי יחד עם האנכי הכללי...״, ומתוך תודעת חיבורו לכוליות ישמע לקול הגיונו ״...הישר [ש]יאמר לו כי רעך כמוך קשור באנכית הכללי הזה והנוגע בו לרעה כנוגע בעצמיותו באנכיותו הכללי...״. מסכם הרח״ה: ״...זהו עיקר יסוד המושג של מה שקוראים רלגיא והעתיקו אותו הסופרים בשם דת״.[19] והרח״ה ממשיך ומאפיין את הדת: מהות הדת היא אינדיבידואליסטית ואינה ניתנת לביקורת הגיונית: ״לפי רגשי וחושי כל איש ואיש בטבע יצירתו כן יתגלה בו אופן התקשרותו להאנכי הכללי, כהמאמר הנפלא של הזה״ק ׳ביתיך ובעריך כל חד וחד כפום שיעורא דידיה׳״[20]. הדת יסודה בחוויה סובייקטיבית של האדם.

הדת עומדת בתכלית הניגוד למושגים חוקה, צדק ומשפט. הרח״ה מתיחס למשמעות ״החוקה״ במסגרת דיונו במושגים ״חירות״ ו״עבדות״[21]. לדעתו, רבים טועים לחשוב שכל ״מצוה״ או ״חוק״ עומדים בניגוד לחירות ומהווים מעין ״עבדות״. אדרבה, טוען הרח״ה, בהעדר חוק האדם הוא עבד לתאוותיו. לעומת זאת ״...במצב המנומס תוואותיו המה עבדים לו ומכריעים עצמם תחת ממשלת התועלת אשר יועיל לקיומו ולהתפתחותו...״ במצב ״המנומס״ בו האדם משחרר את עצמו מעבדות לתאוותיו הוא ״...מציע לעצמו חוקים ומשפטים לחוקי חייו אשר יועילו לו לטוב לו כל הימים... וזה נקרא הסתדרות החיים לא עבדות.״ כאשר האדם פועל בהתאם לחוק אשר קבע לטובתו הוא למעשה עובד את עצמיותו שלו וזהו החופש האמתי. דברים אלה יפים גם לחוקת המדינה:

וכמו שיש עצמיות לאיש כן יש עצמיות להעם ולהאנושית כלה וכהאיש כן העם וכן האנושית כלה מציעים לעצמם חוקים ומשפטים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, אין הבדל אם החוקים האלה נעשו ע״י הסכמת עם כהקאנסטאטושין בארצות הברית, או ע״פ עצת חכם מדיני כחוקי שפארטי על יד ליקורגס, או ע״פ עצת ה׳ היא תקום כחוקי ישראל, או אפי׳ רק ע״י השקפה העממית (פובליק אופיניאן), בכלם...שמם העקרי הוא הסתדרות ונמוסים לטובת קיום האומה והאנושית אשר כל עת אשר לא פסק תועלתם, קיומו והתפתחותו של האדם והעם דורש חיוב השמירה בהם, כאשר החיים דורש חיוב האכילה והשינה...[22]

אמנם, יש צורות משטר שונות ומגוונות, אך מטרה אחת משותפת לכולן: תיקון המדינה על מנת להבטיח חיים טובים לקולקטיב וליחידים המרכיבים אותו. חוקת העם מסדירה חוקים ומשפטים אשר מטרתם ליצור חיים מדיניים תקינים או ״הסתדרות ונמוסים לטובת קיום האומה״. חוקים טובים הם אלה שמצליחים להשיג מטרה זו והם נקראים ׳צודקים׳.

הרח״ה דן בצמד המושגים ״צדק ומשפט״ בהקשר של שכר ועונש מאת הא״ל. השכר והעונש האלוקיים אינם תכליות של פעולות עצמאיות של הא״ל אלא תוצאות טבעיות מן

---

[18] הרח״ה, מושגי, עמ׳ 80.
[19] שם, פרק ל״ד.
[20] שם.
[21] שם, פרק ל׳.
[22] שם.

המעשים שבגללם בני אנוש ראוים ל"עונש" ול"שכר". הא"ל אוסר על מעשים המזיקים לאדם - ועל כן העונש אשר אדם מקבל כאשר חוטא הוא נגד הא"ל אינו אלא אותו נזק שמפניו הזהיר הא"ל. במובן זה הא"ל "נותן שכר" ליראיו כאשר הללו בוחרים בטוב ו"מענישם" כשהם בוחרים ברע. על רקע זה יש להבין את משמעות "הצדק והמשפט":

> ותוארי משפט וצדק הנותנים לאלקים הם באמת רק מושאלים לפי מושגי בני אדם בדברים שבין איש לרעיהו, והוא משל על הטבע שנתן אלקים באפשרי המציאות שישולמו לפי בחירתם מן בני גילם בעצמם, ר"ל מן הטבע אשר חטאו נגדה או בגשמית או ברוחנית, ומשפטי שופטי בני אדם הם ג"כ מטבע הבחירה כי האיש הבוחר בדבר המפריע שלום המדינה יענש מן המדינה, כי לכל חוק אחד ויסוד אחד לטבע ולאדם ולמדינה והצור תמים פעלו כי כל דרכיו הם המשפט בעצמו...[23]

"צדק" הא"ל מהווה תוצאה טבעית: החוטא נגד הא"ל מבצע מעשה שפוגע בו עצמו - ובצורה זו "נענש" על חטאו. תואר אלוקי זה מושאל הוא מתחום האדם: צדק ברמת הקולקטיב הוא הענשת אדם על פגיעתו במדינה אשר פועלת להשגת חיים ראויים עבור האדם. על כן, פגיעה במדינה מצד היחיד כמוה פגיעה בעצמו ו"הצדק" אותו מנהיג המשטר כלפי מי שפורע חוק אינו אלא תוצאה טבעית בעקיפין.

על פי דברים אלה ניתן להבין על נקלה מדוע הסמכות המדינית נועדת לטובת החוקה המדינית, העוסקת בצדק ובמשפט, ובשום פנים ואופן לא לתכני הדת אשר הינם בעלי משמעות רק במסגרת תודעתו הפרטית של המאמין בהם. אין ולא יכול להיות שום תפקיד חיובי או מועיל לסמכות מדינית, היא כוח הכפייה של הקבוצה, בנוגע לדת הפרטית אשר תכניה בעלי משמעות הם רק במסגרת תודעתו של הפרט. לעומת זאת, בכל הנוגע לטובת החברה ומניעת הפגיעה בה וביחידיה, ברור שיש תפקיד מכריע לסמכות המדינית. על המדינה להבטיח כי מי שיפגע בטובת נתיניה ייענש על מנת להשיג את החיים הטובים. כאן אין ענייננו ברשות היחיד אלא ברשות הרבים המובהקת.

לאור כל זאת, אסור היה לערבב את תכני הדת הפרטית בזירה המדינית. לו כל תחום היה מתפתח בפני עצמו, הדת הפרטית מצד אחד וסמכות המדינה והחוקה מצד שני, המצב האנושי היה מזהיר: "...[היה] העולם מתפתח באופן היותר נפלא התורות והחוקים היו בנוים על יסודי המשפט והצדק, ומושג הדת היה מפתח בכל איש ואיש לפי רגשותיו לטוב לו ולהחברה..."[24]. לעומת זאת, תוצאות זיווג הדת והמדינה הן הרות אסון, וההיסטוריה תוכיח. משחר תולדות האדם "...יבערו ויכסלו כל בני תמותה" בכך שביקשו לארגן את רשות הרבים, החברה והעם, על פי תכניה הפנימיים של הדת הפרטית. מייסדי הדתות הללו, אשר יצרו מה שהרח"ה מכנה "דת חברתית", ביקשו "שיתרבה השלום בעולם כאשר כל העולם כולו יעמוד תחת דגל דת אחד". אך תקוותם זו נכזבה בגלל מהות הדת, שהיא תופעה אינדיווידואלית בלבד. ועל כן שלום מעולם לא יצא מכינון הדתות החברתיות "אדרבה הביא אש ואבדון שנאות וקטטות בין דת לדת בין חברה לחברה וגם בין אישי כל חברה וכל זה בא ממושג שוא לחשוב את הרלגיא לענין אחד כללי, אשר על כן כל אחד חושב שמושגו והרגשתו הוא צריך להיות הכללי."[25]

---

[23] שם, עמ' 111.
[24] שם.
[25] שם.

לכאורה בפנינו תפישה עקרונית הפוסלת כל שימוש בכוחה של המדינה לטובת אכיפת תכני הדת. תפישה כזו, שהיתה מזכירה את משנתו של ר' מנדלסון, היתה יכולה לפרנס באופן נאה את הסובלנות ואת החירות אשר יאפיינו את מדינת הרח"ה כפי שראינו לעיל. אך פני הדברים אינן כה פשוטים. אמת, הזיווג בין הדת לבין המדינה היה אסור, אך הקידושין חלים. רח"ה מסביר שבמקור "הדתות החברתיות" היו אליליות ושליליות לחלוטין. במשך הזמן בני אדם הרגישו צורך לתקן את פגמי הדתות האלו (ככל הנראה 'מתקנים' אלה הם מייסדי הדתות המונותיסטיות, אם כי הרח"ה אינו אומר את כוונתו באופן מפורש), אך לא היתה להם ברירה אלא להשאיר את המבנה הבסיסי של "דת חברתית" וזאת משום "הכרח הרגל הדורות". התוצאה היא מצב מורכב בו הדת ממלאת תפקיד לא לה אך בכל זאת תפקידה חשוב הוא.

בעקבות התיקונים שהוכנסו לדתות החברתיות הן בסופו של דבר עוצבו באופן שמועיל לחברה: "...עיקר הדת החברותי בכל דת ודת הוא לא לעשות רצון קונו רק לעשות רצון חברתו בהכרת האלקות לפי שיטת החברה, כל עם ועם ההולך בשם אלהיו יש לו תפקידים במעשים המתאימים עם דרכי הכרותיו ועל פי הכרותיו ותפקידו יבדל מהחברה אחרת...כי כל חברה דתית הלא חושבת שמצאה את אלוהיה והשיגה את האמת אשר האנושית שואפת אליו, ועליו בנתה עמודי חברתה **והעובר מצותה לחברתו הוא חובל, וכל החובל להחברה לנפשו הוא חובל**..."[26] הדת לא היתה צריכה להיכנס לרשות הרבים. אך עתה, לאחר שנכנסה היא והחוקות המדיניות נבנו על יסודותיה, אין ברירה אלא לכבד גם את התכנים הדתיים של החוקה המדינית. על כן, נדמה שהניגש לבחון את השימושים הנעשים בכוח המדינה בנוגע לדת המקובלת באותה מדינה לא יוכל להבחין על נקלה בין שימוש לגיטימי לבין שימוש פסול. יתכן שמה שנראה ככפייה דתית מובהקת אינו אלא הגנה על עקרון מדיני חיוני.

התורה כחוקה והדת במדינה היהודית

אם הקו המפריד בין דת ומדינה אינו לגמרי ברור בין העמים, המצב הוא מורכב הרבה יותר בישראל וזאת בשל עמדתו הנחרצת והחד משמעית של הרח"ה שהתורה אינה דת, קרי ריליגיא, אלא חוקה מדינית לכל דבר. הרח"ה כבר גילה את דעתו זו בדברים שהבאנו לעיל: "...וכן האנושית כלה מציעים לעצמם חוקים ומשפטים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, אין הבדל אם החוקים האלה נעשו ע"י הסכמת עם כהקאנסטאטושין בארצות הברית, או ע"פ עצת חכם מדיני כחוקי שפארטי על יד ליקורגס, **או ע"פ עצת ה' היא תקום כחוקי ישראל**, או אפי' רק ע"י השקפה העממית (פובליק אופיניאן), בכלם...שמם העקרי הוא הסתדרות ונמוסים לטובת קיום האומה והאנושית..." התורה, אם כן, היא חוקה מדינית ועל כן יאה הסמכות המדינית לאכיפת נורמותיה.

ואכן, בדברים שכתב כחמישה עשורים לפני שפירסם את מושגי שוא והאמת, הרח"ה הצדיק את השימוש בכח המדינה לכפות את תכני התורה ממש במונחים אלה:

> מפני זה [אמונתנו טובו של הא"ל] החוב לנו להאמין שכל מצוה ממצות ה' בתוה"ק לבד מסתרי ענינים ורוב טעמים של כל אחת מהם, יש בכל אחת מהנה ענין מוסרי אשר ממנה ילמד האדם תועלת לזכך נפשו כעניני המדות המביאים שלום החברה ואושר לטוב לנו כל הימים, ואם שבקצת מצות נעלם מאתנו ענין זה, הוא ממעוט ידיעתנו ממצב לאומיתינו הגשמי והרוחני...

---

[26] שם, עמ' 140 (הדגשה שלי).

ע״כ בעת היתה ישראל לגוי ויהי בישורון מלך היו לממלכת כהנים וגוי קדוש אשר חקי הדת התאים עם לאומיתינו, והבוגד בדתו כבוגד בעמו ומפריע שלום הארץ יחשב, וע״כ שמה התורה שופטים ליסר בהם כל עוברים על חק הדת, כי זכיות דתינו הוא זכיות לאומיתינו וכל העובר על אחת ממצות ה׳ אשר תיעשנה יענש כחוטא ועובר על חקי לאומיתו...[27].

על פי קטע זה כוונת הרח״ה ברורה היא: כל מצוה מביאה תועלת מוסרית וחברתית גם כאשר תועלת זו אינה מובנת לתודעה האנושית. על כן, השלטון היהודי של אז כפה על נתיניו את קיום כל המצוות, גם אלו שלכאורה הן פולחניות. כפייה זו היתה מוצדקת לאור המשמעות המוסרית והמדינית של המצוות, כלומר, לאור תרומתן ל״צדק״ ול״משפט״ כפי שהגדרנו אותם לעיל. עתה נשוב לדברים שפירסם הרח״ה הרבה שנים לאחר מכן ב<u>מושגי שוא והאמת</u>:

והמתבונן בתורת משה המיוסדת על צדק ומשפט חסד ואמת וזכורונות לאומיות אין בה דבר מיסודי ועקרי אמונה. רק אחדות ה׳, גם לא מהשאיפות הרוחניות להסתופף בצל שדי ...וכדומה, המתבונן בזה יבין כי לא חפצה התורה לעשות אמונות ושאיפות אלה לקנין החברה מפני שהם ענינים מרגשות יחידים, ואין מוציאין מרשות היחיד לרשות הרבים, רק במקום שההכרח הצבורי והמצב הביא להניח את הרגשות הישנות כמו שהם כמו שהניחה גם הרבה מן המנהגים הישנים מפני הכרח והמצב שאי אפשר להשריש מלבם בפעם אחת אשר נשרש בו מדורות אלפים. ובמקום שאין הכרח עיקרי יסודי התורה היא חוקים ומשפטים צדיקים וזכרוני לאומיות וטהרת הגוף והנפש על כן נקראית תורה לא רעליגא.[28]

ניכר כי הרח״ה המבוגר נשמע מסויג יותר באשר להפעלת סמכות מדינית בעניני דת מאשר הרח״ה הצעיר. בדברים אלה נדמה שהוא חותר לצמצם ככל האפשר את הדמיון בין חוקת התורה לבין הדתות החברתיות שנזכרו לעיל. אך עם זאת, כפי שראינו גם לעיל, התורה חוקה היא ולא דת פרטית ועל כן מקומה הוא ברשות הרבים. אומנם, בדברים אלה הרח״ה מבליט את הצדדים המדיניים של התורה וממעיט בהיבטים הדתיים המובהקים, ואף מרמז שכפיית חלק מן התכנים הדתיים היא בדיעבד: ״שההכרח הציבורי והמצב הביא להניח את הרגשות הישנות כמו שהם״. אך בעיקרו של דבר, הרח״ה המבוגר כמו הרח״ה הצעיר אינו מוכן לשלול את הלגיטימיות העקרונית של אכיפת כל תכני התורה באמצעות כוח המדינה, ועל כן הצידוק הכולל שהוצע ב<u>מסדרונה</u> אולי צומצם אך הוא לא בוטל ב<u>מושגי שוא והאמת</u>.

ב<u>אלה דברי הברית</u>, אותו חיבר הרח״ה יותר מארבעים שנה לאחר <u>המסדרונה</u>, ופחות מעשר שנים לפני פרסום <u>מושגי שוא והאמת</u>, שבו הוצעה ההבחנה העקרונית בין החוקה לבין הדת הפרטית, הרח״ה ניגש למשמעות המדינית של כלל מצוות התורה מזוית אחרת:

ונלע״ד שענין הערבות אצל ישראל הוא יותר מענין מדיני, והוא בא רק בברית אלוה מיוחד למין ערבות זה, והוא מה שאמרו ברכה בכלל וברכה בפרט ארור בכלל וארור בפרט, הברכה והארור בכלל הוא ענין מדיני מובן בכל קשר מדיני לעם ועם לקיים את חוקי הקונסטאטציאן שיש בזה ערבות בכלל לכל בני המדינה...ואין זה ערבות איש לרעהו רק ערבות איש איש להמדינה בכלל על חוקיה בכלל, ומדין ערבות כזאת אפי׳ דתית לא היו לומדים שאיש אחד יכול להוציא לחברו [ידי חובתו] בקיום פרט אחד מן המצוה...אבל מה שאמרו ברוך בפרט ארור בפרט על פרטי כל מצוה ומצוה...שזה לא רק חוב מדיני לכל המדינה רק חובת איש לאחיו, אשר כל אחד הוא ערב ממש עבור השני...וזה לא ענין מדיני רק ענין דתי מקושר עם מצות תוכחה שמחויב מצד הדת הוכח תוכיח את עמתך לאפרושיה מאיסורא...

ג) וליתן ענין מדיני מלבד הדתי לערבות של הפרט אשר **בלי ספק הדת עושה רושם ויוצר גם טיפוס מדיני, וביחוד בישראל אשר חיי לאומיתן המה חיי נשמת דתן ותורתו,** עלינו ליתן הבדל בין ״ברית עם ועם״ ל״ברית עם בישראל״, המושג ברית עם הוא ערבות הכללי...ענין מיוחד בברית עם בישראל...והבדל בזה הוא במה שהבאנו ממושגי אמעריקא שמי שאיננו מוחה בעושה רע נקרא רק ״סיטיזין לא טובי״ אבל בעת מלחמה הרואה ושותק הוא מתחייב

[27] הרח״ה, המסדרונה, שנה א׳, תרמ״ז, אותיות תתכ״ג-תתכ״ד. אומנם, מאוחר יותר הרח״ה הבחין הבחנה מסוימת בין לאומיות ישראל לבין דתה, אך לדעתי התפתחות זו אינה חשובה לענייננו כאן. ע׳ מה שכתבתי על זה במבוא לחלק ד׳: האזרחות.

[28] הרח״ה, מושגי, עמ׳ 81.

בנפשו **מפני שעושה רע להכלל**, והיהודי הלוחם תמיד עבור דתו ודעותיו הוא תמיד כמו בעת מלחמת ה', ומי שיש בידו למחות ואינו מוחה הוא מתחייב בנפשו...[29]

דברים אלה אינם מבטאים קבלה רחבה של השימוש בכוח המדינה לאכיפת נורמות התורה כמו זו שמצאנו ב<u>מסדרונה</u>, אך בפנינו הבחנה מודעת בין החוקה המדינית בישראל לבין החוקה המדינית בין העמים. ברית העם, כזכור, היא יסוד הלגיטימיות של הסמכות המדינית, כאשר החוקה היא הדרך היחודית של כל עם ביישום תכני המשפט הטבעי.[30] בטיפוס **המדיני** המיוחד של ישראל, ישנה מעורבות של כלל המדינה, של רשות הרבים, בקיום פרטי המצוות של כל אחד ואחד עד שאזרח אחד יכול להוציא ידי חובתו אזרח אחר על ידי ביצוע מצוה עבורו (כגון שליח ציבור). ערבות מיוחד זו יוצרת מצב שבו כל חטא, אפילו חטא דתי מובהק, "עושה רע להכלל". דברים אלה נראים כתואמים את דברי הרח"ה לעיל אודות הדתות החברתיות ואודות התורה כחוקה מדינית: גם חטא דתי פוגע בקיבוץ המדיני. מכאן נראה שמי שיבוא ויפסול את השימוש בכוח המדינה לטובת אכיפת נורמה תורנית-דתית יחטא בהחלת כללים המשקפים דגם מדיני שאינו תואם את הדגם המדיני של ישראל.

יש לציין גם כי דבריו ב<u>מושגי שוא והאמת</u> מותירים את הרושם שהצדדים הדתיים-ריליגיוזיים של התורה, היא חוקתו המדינית של העם היהודית, הם בגדר שאריות של הערבוביא הלא רצויה בין הדת לבין החוקה שנוצרה בעת ייסוד הדתות החברתיות. אם כן, נדמה שהכרת הרח"ה בלגיטימיות של היבטים אלה של התורה היא בדיעבד. אך מדבריו ב<u>אלה דברי הברית</u> בהם הוא מאפיין את הטיפוס המדיני המיוחד של ברית העם בישראל, משתמע דווקא שהרח"ה מתיחס אל דגם ישראלי יחודי זה באופן חיובי. לאור הבדל זה, חשובה היא העובדה שהרח"ה אינו מחיל בפירוש את הקטגוריה של "הדתות החברתיות" על היהדות. מכאן שאין לקבוע שהרח"ה שאף למצב בו ייסוגו התכנים הדתיים של התורה בחזרה לרשות הפרט וברשות הרבים יוותרו רק התכנים המדיניים.

דווקא תפישת הרח"ה לפיה המשפט הטבעי הינו כתשתית משותפת לכל שלטון לגיטימי היא שמאפשרת עמדותיו אלו. כפי שראינו בפרק הראשון, על אף שהצדק והמשפט הינם מושגים בעלי משמעות אוניברסלית רחבה, אין להם קיום מוחשי אלא בהתלבשותם בתוככי תרבויות פרטיקולריות. על כן, האופן שבו צרכיה המדיניים והמוסריים של חברה נתונה באים על טיפולם תלוי במושגיה של אותה חברה. מקום הדת בחיי העם, אם כן, הוא תלוי תרבות. במסגרת עם ישראל, לדוגמה, שמירת גדרי הדת הינה בעלת משמעות מדינית ברורה, כפי שראינו. זאת הסיבה שהאומה הישראלית לדורותיה אכן כפתה על בניה לשמור את אורח החיים הדתי-מדיני, ומצב זה לגיטימי היה. הרח"ה שופך אור נוסף על משמעותה המדינית של הדת בישראל בפירושו לעונש כרת המקראי, ואליו נפנה עתה.

**כרת: שלילת אזרחות עקב הפרת החובה המדינית לשמור את מצוות התורה**

האופי המדיני של החובה לשמור את התורה, שהיא כאמור "חוקה" ולא "דת" במינוח הרח"ה, עולה בבירור מדעתו אודות מובנו הקדום של המושג "כרת". המשמעות הקדומה של

---

[29] הרח"ה, אלה ב', עמ' 64-63.

[30] על המשפט הטבעי והישום היחודי של כל עם, ע' בפרק א' של עבודה זו.

הכרת היתה "...שיופסק מעמו לאמר אבד זכות הסיטיזין שיפ שלו זכות אזרח בעמו".[31] או בניסוח אחר, כרת הוא "...עונש בידי אדם ונכרתה הנפש ההיא מעמיה שיגרשו אותו מעדת בני ישראל".[32] וכן כאשר אדם נתכפר לו ובוטל מעמדו כחייב כרת, אז "ושבו לו זכות המדינה".[33] דהיינו, עונש כרת, על עבירות כגון אכילת חלב או דם, פירושו בימים עברו היה שלילת אזרחות במובן של שייכות לעם היהודי ובוודאי גם במובן של שותפות לסמכות המדינית בישראל. אך עם הימים חז"ל גייסו את כוחם הפרשני וביטלו עונש זה. הבנת הרח"ה את הסיבות לכך מאלפת:

וכנראה חפצו חז"ל להוציא עונש זה מידי פשוטו להחליפו במיתה בידי שמיים מהכרח מצב ישראל, כאשר בימי ב"ד של חשמונאים האחרונים רבו הפרצים ועוברי העבירה על אשר למדו על דרך היונים והרומאים והיו כל כך במספר מרובה עד שלא היה אפשר לגרש כלם ממחנה ישראל שלא ירגיש בזה עם ישראל הריסה בקרבה, על דרך שאמרו אין עושין שלשה ערי נדחת משום קרחה (סנהדרין ט"ז ע"ב)...כאשר אי אפשר היום לרבני אמעריקא לגרש את כל מחללי שבתות מלהצרפם למנין בביהכנ"ס ומלהיות גם ראשי ומנהיגי הקהלות, כי בעשות כזאת תשאר קהלת ישראל במדינה הזאת הרוסה מעט מהרבה, וסמכו על אמרם חטאו ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא כאשר בארתי בארוכה במלכי בקדש ח"ב תשובה ג' [אודות החברים במזרחי שאינם שומרים שבת]...[34]

ואנו קוראים עתה בעתונים שרבני קאוונא החרימו לששה עשר אנשים שם אשר פתחו חנויותיהם בשבת מפני גזירת המלכות הרשעה על יום ראשון, וכח היה על פי דין תורה להרבנים לעשות כזאת, אם יש רשות להחרים על תקנת הצבור והסכמת הקהל כש"כ על איסור מקח וממכר וכמה איסורי דאורייתא, אבל לו נעשה כן באמעריקא לא ישאר לנו ד' אמות בארץ לעמוד שלא נלכד בחרמם ומפני זה לא עשו הנביאים חרמים אפי' על עובדי ע"ז, הטיפו למוסר אזנם אבל לא הכום חרם שלא יעשה קרחה בישראל...

[והשמיטו חז"ל את הדעה הזו מן הכתובים כי]...לא חפצו שיהי' בזמנינו כלל רעיון של גירושין לאיש ישראל מעמו שזה יהי' דחיה בשתי ידים והדחת האבן אחרי הנופל...[35]

ועונש זה בטלו החכמים מימי רע"ק עכ"פ, או מימי החשמונאים האחרונים, ואין לנו רשות עתה לעשות קרעים באומה ולדחות את מי ומי לא יחיד ולא קהל מעדת בני ישראל, שאין עונש כרת בהבדלה רק בעת אשר עמנו בשלום...[36]

יש לשים לב ראשית כל שהרח"ה אינו חש בעיתיות עקרונית עם הדין לפיו העבירה על נורמה דתית מובהקת, כגון אכילת חלב, עונשה עונש מדיני גרידא. עמדתו זו עולה לא רק מפירושו למובן של כרת בישראל הקדומה, אלא גם מהערותיו על החרמת פותחי החנויות בימיו ומדבריו בסוף "שאין עונש כרת בהבדלה רק בעת אשר עמנו בשלום" המרמזים אף על פתח להנהגה מחדש של שלילת אזרחות כזו בעתיד. דברים אלה, המופיעים ב<u>אלה דברי הברית</u>, נכתבו כארבעים שנה לאחר שכתב ב<u>מסדרונה</u> שבאופן עקרוני כל תכני התורה מדיניים הם, ולכל היותר שש שנים לפני שהציע את ההבחנה בין הדת הפרטית והדת החברתית ב<u>מושגי שוא והאמת</u>. אם כן, לא נראה שהרח"ה בצעירותו או בזקנתו דגל בשיטה עקרונית, כגון זו של ר' מנדלסון, שקיים חיץ מוחלט בין המדיני לבין הדתי בעולמה של תורה.

ברם, ברור גם שהרח"ה אינו דוגל בהנהגת עונש שכזה במדינת ישראל העתידה לקום. "בימינו", וכוונת הרח"ה לימים שמשלהי תקופת החשמונאים ועד עתה, "אין לנו רשות עתה

---

[31] הרח"ה, אלה א', עמ' 98. אומנם, דברי הרח"ה כאן מוסבים על שיטת רבי עקיבא לפיה המובן של "כרת" הוא "הפסקה" ואילו בהמשך הרח"ה מקבל שיטה לפיה כרת מקביל לשורש הארמי "תרך" אשר מובנו בעברית "גרש". אך נראה שההבדל בין שתי השיטות נוגע למינוח המדויק ואילו מובנם העיקרי הוא אחד: שלילת אזרחותו של החייב כרת. ועי' בהערה הבאה. על משמעות הכרת בשיטת הרח"ה ע' גם הרח"ה, מלכי ב', עמ' 2 (בדפי השאלות), וכן הרח"ה, חידושי א', סעיף מ"ב (דף י'), ד"ה ושם.
[32] שם, עמ' 100. כאן הרח"ה מדבר על השיטה המקובלת עליו לפיה כרת הוא תירוכין או גירושין.
[33] שם, עמ' 101.
[34] שם, עמ' 101.
[35] שם, עמ' 102.
[36] שם, עמ' 103.

לעשות קרעים". כפי שראינו, הרח"ה חזה מדינה שבה מתקיימת סובלנות דתית מרחיקת לכת. נפנה עתה לבירור יסודותיהן התורניים של הסובלנות והחירות הדתית בשיטת הרח"ה.

## **התשתית התורנית לסובלנות ולחירות במדינת ישראל**

הסמכות **המדינית** נועדה ממהותה להשגת התכליות **המדיניות**

לכאורה הדברים דלעיל מהווים קרקע פוריה לכינון שלטון הכופה את נורמות הדת על כל תושבי המדינה ולא לסובלנות ולחירות שבהן הרח"ה דבק הלכה למעשה. ואכן אין בהגדרות שהציע הרח"ה למושגי יסוד כגון דת, חוקה, צדק ומשפט ותורה משום מצע רעיוני המחייב תפישה ליברלית של הדמוקרטיה. אך לאמתו של דבר, כבר בהגדרות אלו טמונה התובנה היסודית אשר עליה מושתתות החירויות הליברליות בשיטת הרח"ה, והיא שסמכות המדינה נועדה ממהותה לתכליות מדיניות. הרח"ה נצמד לתובנה זו לאורך כל הנושאים שבהם הצדיק שימוש בכוח המדינה לטובת אכיפת נורמות הדת. על אף שאיני מכיר מקום שבו הרח"ה מנסח עקרון זה באופן מפורש, בדוק ותמצא שבכל הדוגמאות המובאות לעיל הצידוק לכפייה דתית הוא תמיד מדיני.

על מנת להבהיר את הדברים, נשוב ונזכיר את ההבחנה שהצענו בפרק א' של עבודה זו בין תכלית מדינית לבין תכלית דתית. ראינו שם שעל פי הרח"ה, כל תכליות התורה, מדיניות ודתיות, הן לטובת האדם. אך חלק מן הטובה הטמונה במצוות אינו נהיר לבשר ודם. ייחדנו לחלק זה של התורה את דברי הרח"ה אודות "סתרי ענינם ורוב טעמם" של המצוות. חלק אחר של הטובה הטמונה בתורה הוא נהיר בהחלט לכל אדם אשר עיניו בראשו מכיוון שטובה זו נתפשת ככזו באמצעות השכל האנושי. השגת הטובה הגלויה הזו, כאשר מדובר בהיבטים המוסריים והמדיניים של חיי האדם, היא תכלית מדינית. השגת הטובה הנסתרת, הטמונה במצוות הא"ל על אף שאינה נהירה לבני אדם, או שנהירה היא רק ליודעי ח"ן, הינה תכלית דתית. כאשר הרח"ה מפנה באופן עקרוני את הסמכות המדינית אל התכלית המדינית, הוא קובע למעשה שכוח הזרוע של הקבוצה נועד להשגת תכליות מוסריות ומדיניות רציונליות. אין ספק שמהדהדת כאן ההבחנה שהציע הרח"ה לעיל בין צדק ומשפט, העוסקים בטובת הקבוצה הנתפשת באופן רציונלי, לבין תכני הדת הפרטית, שבעלי משמעות הם רק עבור מי שמבינם ומזדהה עמם. כפי שראינו בפרק הראשון, התכליות המדיניות הן הן תכליות המשפט הטבעי. מצות דינים מחייבת את ישומן של תכליות אלה בתרבותו של כל עם ועם, ומצות שופטים מחייבת את ישומן בדרכה היחודית של תורת משה בישראל. אלו ורק אלו הן התכליות הראויות של הסמכות המדינית.

אך מהם הסימוכין לתובנה החשובה הזו שהסמכות המדינית נועדה ממהותה לתכליות מדיניות? ראינו בפרקים בנושא הריבונות שהרח"ה לומד מבריתות המקרא שאין סמכות מדינית אלא יפוי כח מאת העם. כוח הזרוע של הקבוצה נועד להוציא אל הפועל את תכליות הקבוצה ולאכוף את החלטות הקבוצה על חבריה. אך האם יש בעיקרון זה בכדי להצביע על אופי התכליות הראויות עצמן? היה עולה על הדעת שלאחר שעם ישראל כרת מ"ט בריתות על כל מצוה ומצוה, כאשר משמעות בריתות אלו היא ההסכמה החופשית של כל אדם ואדם לייפות את כוח שופטי העם ושוטריו לאכוף את המתחייב מאותן המצוות, שהשימוש בכוח המדינה לאכוף מצוות אלו, אפילו כשמדובר באיסורי שעטנז ואכילת דם שהם דתיים ולא מדיניים באופן מובהק, יהווה תכלית ראויה בהחלט. אם סמכות מדינית לגיטימית נסמכת על הסכמת העם, מדוע אין העם יכול

להשתמש בה לטובת תכליות דתיות? מנין לו לרח"ה שהסמכות המדינית נועדה ממהותה להשגת התכליות המדיניות דווקא?

התשובה לשאלה זו היא נדבך מרכזי וחיוני בתשתית התורנית של תפישת החירויות הליברליות של הרח"ה ועיקר שאר הפרק יוקדש להתמודדות איתה. ראשית, נעמוד על חשיבות עצמאות הדעת והסכנה בביטולה לאור תפישתו התיאולוגית הרחבה של הרח"ה ולאור גישתו למהות התורה שבעל פה. לאחר מכן ניגש אל השלכות הפניית הסמכות המדינית אל התכליות המדיניות כפי שהן מתבטאות בשני תחומים, האחד עיוני והשני מעשי. התחום העיוני הוא פרשנות הרח"ה למשמעותם של עונשי הגוף והנפש של התורה והוא עיוני בלבד מכיוון שעונשים אלה כלל לא יונהגו במדינת ישראל על פי שיטתו. התחום השני, המעשי, הוא מעמדם של הדוחים את תורת ישראל להלכה ולמעשה. לאחר מכן, בסיכום הפרק, ננסה לעמוד על המשמעות הכוללת של הזיקה הבלעדית בין הסמכות המדינית לבין התכליות המדיניות ביחס לתפישת החירויות הליברליות של הרח"ה, ונצביע באופן רחב על הסימוכין היהודיים לשיטתו זו. לבסוף, בחלק של מקורות השיטה, נציע ניתוח מפורט יותר של המקורות השונים.

<u>ערכה התורני של עצמאות הדעת האנושית</u>

ההגיון המפנה את הסמכות המדינית אל התכליות המדיניות מתחיל עם ערכה העצום של עצמאות הדעת האנושית בשיטת הרח"ה. כל סוג של כפייה, של השימוש בכוח הזרוע על מנת לגבור על רצונו החופשי של האדם, פוגע בעצמאות הדעת ועל כן מצריך הנמקה מיוחדת לאור החשיבות המכרעת של עצמאות זו. נסקור בקצרה את יסודי תפישתו של הרח"ה בנושא הערך התורני העצום של הדעת האנושית.

**הברית**

את ראשית הדרך עשינו כבר בפרק ה' העוסק בתפישת הריבונות של הרח"ה. ראינו שם שהרח"ה לומד מעקרון הברית המקראית שאין ה' חפץ בכפיית רצונו על האדם אלא מבקש את הסכמתו החופשית על פי דעתו העצמאית במסגרת הברית. הפנייה אל הסכמת דעת האדם שתי פנים לה. פן אחת היא עצם הימנעות ה' מכפיית מצוותיו על האדם. מכאן שתלית ההר כגיגית אינה אלא מודעא רבה לאורייתא. הפן השניה נוגעת לסמכות המדינית: הסכמת האדם, ורק הסכמת האדם, מסוגלת לכונן שלטון מדיני לגיטימי. מכאן שהסכמת האדם על פי דעתו הינה חיונית לכל מערכת היחסים שבין האדם לבין הא"ל, הן מצד מחויבות האדם כלפי הא"ל באופן ישיר, והן מבחינת יכולת האדם להנהיג את עצמו בצוותא על פי חוקת האלוקים.

ניסוח תמציתי של עמדתו זו הציע הרח"ה בערך "סברא" באוצר ישראל:

> קיום דברי הברית הוא חיוב אשר הסברא מחייבת בו, ונתחייבו בו גם קודם מתן תורה ועל ידו נתחייבו בשמירת התורה הנתונה לנו בסיני...לזאת חובותנו בשמירת התורה הוא מצד הסברא שהיא דאורייתא...[37]

כזכור מפרק א', הסברא היא ביטוי של עצמאות דעתו של האדם. הרח"ה סבור שכמה תכנים יסודיים מתחייבים על פי הסברא ואחד מהם הוא תוקף הברית: חובה על האדם לקיים התחייבות חופשית משל עצמו. כל מערכת היחסים בין ישראל לבין אלוקיו מבוססת על התחיבות שכזו בבריתות המתועדות במקרא. דעת עצמאית היא תנאי מקדים להתקשרות עם הא"ל. על פי אינטואיציה דתית מסוימת מהלך זה הינו פרדוקסלי: הלא קבלת סמכות התורה פירושה הכפפת

---

[37] הרח"ה, הסברא.

האדם על דעתו לסמכות הא"ל. אך תגובת הרח"ה ברורה: מי שמבקש לבטל את תוקף דעתו העצמאית של האדם בפני סמכות כלשהי כורת את הענף אשר עליו יושבת תורת ה'. אדם אשר עבורו אין ערכי האמת והטוב כפי שהם משתקפים בדעתו העצמאית של האדם בעלי תוקף מחייב אינו מסוגל לכרות ברית לקבלת התורה או לאכיפתה.

**התורה שבעל פה והמרחב המדיני התורני**

חשיבותה התורנית של דעתו העצמאית של האדם בולטת בנוגע לתורה שבעל פה. בהקשר זה יש לחזור ולהזכיר במיוחד שאנו נוגעים רק בקצוות הדברים הנחוצים לנו להבנת תפישת הסובלנות של הרח"ה. תפישת התורה שבעל פה וההלכה של הרח"ה מחייבת דיון רחב בנוסף על המחקרים שהוקדשו לה עד עתה. מדובר ללא ספק באחת התפישות המפותחות, הפוריות והמעמיקות של דרכי התורה והפסיקה הקיימות בעולם התורה בכלל, ובהגות הדתית המודרנית בפרט.

תפישת התורה שבעל פה של הרח"ה עוסקת למעשה באופן שבו דבר ה', הטומן בחובו את משמעות החיים בכל הזמנים וכל המקומות, עולה מכתבי הקודש ונתפש בדעתו של האדם החותר בזמן ובמקום המסוימים שלו לממש את הרצון האלוקי. הבריח התיכון של תהליך הוא הסברא, קרי הדעת האנושית העצמאית. מי שאינו מתחייב כלפי תוקף דעתו העצמאית אינו יכול להבין את תורת ה'.

> ואחרי ידיעות ההקדמות שכתבתי שעיקר יסוד התורה הוא הדעה והסברא הישרה תבין המאמר שהבאתי לעיל אפילו קרא ושנה ולא שימש ת"ח הרי זה ע"ה [=עם הארץ], אשר הבאתי פי' רש"י ז"ל שהוא הגמרא התלויה בסברא שהיו נותנים לדברי המשנה טעם...אבל למה קראו לזה שימוש ת"ח הוא כיוון שעיקר היסוד הוא הסברא הישרה והיא נקנית בשימוש חכמים ממש כדי שיישר לו השכל בהלכה למעשה...[38]

רכישת הדעה והסברא היא חיונית לשם תפקוד כחוליה המקשרת בין התורה לבין החיים. הניסיון לפרש את התורה ללא דעת מגובשת הוא מתכון לאסון. בהקשר הזה הרח"ה מצטט את אמירות חז"ל ש"כל ת"ח שאין בו דעה נבלה טובה הימנו" (ויקרא רבה פ"א): וכן "כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו (ברכות ל"ג)" והוא קובע "וכוונת דעה זו הוא רק על נמוסי ההנהגה ודרך ארץ המוסרי..."[39] והנה דוגמה שמביא הרח"ה הלכה למעשה:

> [לגבי מקרה בו מת בעלה של אישה] שהי' [=שהיה] לה בן ולא נזקקה ליבום וניסת לשוק ומת בנה א"ת תחלוץ הרי היא מתגנה על בעלה [ועל כן היא פטורה מחליצה]...וכ"ת למאסון - דרכי דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. [והרח"ה מסביר] ואלמלא בא שאלה כזאת לפני ת"ח שאין בו דעה היה צווח ככרוכיא ואמר וכי מפני שממאסין על בעליהן ניניח בלא חליצה אחר שמת הבן ונתיר יבמה לשוק, וגם היו מכחישין את כל הסברא שע"י חליצה ימאסו על בעליהן וכדומה טענות לאין מספר כאשר כבר שמענו ונודעים הרבה לנו מת"ח שאין בהם דעה.[40]

כאמור, אין אנו נכנסים כאן לעובי הקורה של תפישתו העשירה של הרח"ה בעניין התורה שבעל פה. אך ברור על פי הדברים שהבאנו שמי שאינו מתחייב כלפי תוקף דעתו העצמאית של האדם לא רק שאינו מסוגל לבוא בהתקשרות עם הא"ל ואינו מסוגל לקבל את התורה אלא שגם אינו מסוגל להבין את התורה. מרכיב חיוני של תהליך ההתגלות של משמעות דבר ה' הטמונה בתורה שבכתב באמצעות התורה שבעל פה הוא הפנייה אל ערכי האמת והטוב של האדם הלומד. מי שאין לו ערכים כאלה עקב פגם בתפקוד דעתו או עקב חוסר נכונותו להתחייב כלפי

[38] הרח"ה, המסדרונה, אות תתקכ"ג-ד.
[39] הרח"ה, המסדרונה, אות תתכ"ה.
[40] הרח"ה, המסדרונה, אות תתקי"א.

מסקנות דעתו, אינו כשיר לשמש כלי לגילוי משמעות התורה ואינו אלא חוליה שבורה בשרשרת מסירת התורה מדור לדור.

לאור נחיצות הדעת העצמאית עבור התורה שבעל פה, אין צורך להרבות במילים מדוע מי שאינו מייחס תוקף למסקנות דעתו אודות הטוב והאמת אינו כשיר לפעול בשדה היצירה הרחב והחיוני של המרחב המדיני התורני כפי שאיפיינו אותו בחלק הראשון של עבודה זו. כאמור שם, בלב ליבה של פעילות המדינה התורנית עומד יכולת האדם להבחין בנחוץ ובראוי לחיים בצוותא של עם ה׳ ולחוקק חוקים על מנת להשיג תכליות מדיניות הכרחיות אלו. במסגרת המרחב המדיני, כפי שראינו, יש לעיתים צורך ואף חובה לחרוג מדיני התורה הפוזיטיביים על מנת להשיג את תכליות העל הרחבות של תורת ה׳. כמובן, שיקול התכליות הרחבות אשר בדרך כלל אינן כתובות, לעומת החוקים הפוזיטיביים מחייב שיקול דעת אנושי מפותח ומגובש. בהקשר שכזה, מי שאין לו דעת, אין לו כלום. כפי שהדגשנו שם, במרחב המדיני נפגשות תכליות התורה היחודית של ישראל עם תכליותיו האוניברסליות של המשפט הטבעי. מובן, כי מי שאינו מפתח ומכבד את עצמאות הדעת האנושית אין לו כל גישה לתכני המשפט הטבעי. מכל זה ברור כי מי שמכפיף או מבטל את דעותיו האמתיות אודות הטוב והאמת אין לו דריכת רגל בתחום הנהגתה של מדינתו התורנית של הרח״ה.

**לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה**

בחלק א׳ של עבודה זו, וביחוד בפרקים א׳ וד׳ שם, ראינו שהרח״ה דוגל בחשיבות האופי הפרטיקולרי של כל תרבות ותרבות. היחודיות של התרבויות השונות חשובה במיוחד בנוגע לישראל. נוכחנו לדעת שעל פי שיטת הרח״ה עם ישראל בארץ ישראל על פי תורת ישראל מגלם אופן מיוחד של התגלות ה׳ בעולם. הרח״ה כינה נוכחות אלוקית מיוחדת זו, שהיא פניו של ״אלוקי ישראל״, לעומת ״אלוקי עולם״, ״היחודי האלוקי״ וזיהה אותו עם ״השכינה״ ועם ״הענין האלוקי״ של ריה״ל. ראינו שבהקשר הזה הרח״ה גם גייס תכנים שונים מיצירתו הקבלית של הרב יוסף ג׳יקטליה <u>שערי אורה</u>.

דגשים ריהל״יים-קבליים אלה מבליטים את המשמעות הדתית העליונה שהרח״ה מייחס לקיומו המדיני של עם ישראל בארץ ישראל. היבטים אלה של תפישתו קשורים, כפי שראינו בפרק ד׳, עם שאיפתו לחדש את הסמיכה. חידוש הסמיכה חשוב עבור הרח״ה בגלל הזיקה שבין יפוי כוחם של החכמים-מחוקקים כמנהיגי ישראל המוסמכים, על פי תפישת הרמב״ם בחידוש הסמיכה, לבין רוח ה׳ והשראת השכינה. כניסת עם ישראל לארץ ישראל מהווה קבלת עול מלכות שמיים. חידוש הלאומיות היהודית ועמה הסמיכה מביא להשראת השכינה על ישראל. הרח״ה מסביר שבמצב זו, כאשר בני ישראל שבו לנווה וחכמים סמוכים יושבים בדין ובחקיקה על הרי הבית, ה׳ מייחד את אלוקותו עלינו והרעיה והדוד מעורים זה בזה כמסופר במדרש על שיר השירים. בדימוי חלופי אומר הרח״ה שהעם בארץ על פי התורה מגלם את ״הרדיו האלוקי״ הוא המכשיר הקולט את השידור המשודר מאת ה׳ אשר לית אתר פנוי מיניה. אז, בגאולה הכמעט שלמה, ישראל, קב״ה ואורייתא חד הוא, והכרעות העם בממלכה הדמוקרטית שהיא הראשונה לבת ציון, תורה הן.

בנין מפואר זה, שבוודאי הינו תכלית הבריאה על פי מקורותיו הריהל״יים-קבליים של הרח״ה, מראשיתו בכריתת ברית לקבלת תורת ה׳ ועד סופו בהפעלת שיקול דעתם העצמאי של

השופטים-מחוקקים היושבים בבית הדין הגדול שעל הר הבית הנהנים מהשראת רוח ה' עליהם ומסייעים בכך השראת השכינה בכל ישראל, תלוי כולו בכוח דעת האדם. ממקור סמכות התורה בהתחייבות העם בסיני דרך פירוש התורה שבכתב באמצעות התורה שבעל פה ועד ליישום התורה התמימה באמצעות כינון מדינה יהודית ריבונית ודמוקרטית, אין לבנה בבנין התורה שאין תוקפן של מסקנות דעת האדם אודות הטוב והאמת מרכיב חיוני בה. ראינו שם בפרק ד' כיצד הרח"ה מנתב את עיקרן של המשמעויות הדתית העילאיות האלו דווקא אל הפעילות האנושית האוטונומית שמאפיינת את המרחב המדיני התורני. שוב רואים אנו שעל פי הדברים האלה, מצב שבו אין האדם מסוגל להפעיל את שיקול דעתו על מנת להבחין בין הטוב לבין הרע, בין האמת לבין השקר, אם עקב חולשת שכלו ואם עקב תפישה דתית מוטעית על פיה עליו לשלול את תוקף מסקנות דעתו, הינו מצב שבו אין עמידה לבנין התורה.

**סכנת ביטול הדעת: דספוטיות ואינקויזיציה**

דספוטיות

עצמאות דעתו של האדם היא כה חשובה עד שגם בהקשרים בהם אנשים כבר התחייבו התחייבות גמורה, וגם כאשר מדובר בחובות בעלות חשיבות עליונה כגון איסור עבודת אלילים, התורה מלמדת שיש להימנע משימוש בכוח הזרוע. דוגמה מובהקת לכך על פי פרשנות הרח"ה היא ברית שכם. בעת ברית שכם העם כבר הסכים מרצונו החופשי במעמדים קודמים לוותר על עבודת אלילים. אך על אף התחייבות זו, בני ישראל עדיין לא הפנימו את המשמעות המלאה של עבודת א"ל אחד. הם "לא הבינו את הפילוסופיא האלקית רק את העבודה האלקית". בעצם, "מדוע האל הגדול הלזה אשר לו השמיים ושמי השמיים הארץ וכל צבאיה הים וכל אשר בו תהי' עינו צרה באלילים הקטנים הענים והאביונים אשר חפצים ג"כ לקבל מעט טובה מאנשים אשר יגפפום וינשקום...?"[41]

הרהורים אלה הובילו את העם להטלת ספק בתוקף הבריתות שבהן התחייבו להזניח את עבודת האלילים. זאת מכיוון ש"בדברים שהלב חומד מוצא לעצמו גם הגיון להתיר, ותאות ע"ז אשר השתתף אז עם תאות עריות בראו להם פקפוקים בהבריתות לא באמתתם רק בתור מודעה ואונס על פרטים אשר הי' קשה להם לעמוד בהן כמו שאנו שומעים גם היום וביחוד באמעריקא... והתאוה היותר גדולה היתה אז התאוה לאלקות הרבה." תאוותם של בני ישראל לעבודת אלילים הביאה לטענתם שהבריתות הקודמות, לפחות בכל הקשור לאיסור ע"ז, התקבלו באונס. יהושע בחר, על פי ערכי התורה, להתחשב בתחושתם זו למרות "שביארתי...שמצד הדין אין כאן מודעה..."[42], כלומר, לא היה אונס והבריתות הקודמות היו כשרות.

יוצא, שעל אף שמדובר באיסור עבודה זרה, ועל אף שהעם כבר התחייב לעבוד את ה' לבדו, כאשר נכח יהושע לדעת שבני ישראל לא הפנימו את משמעות שלילת האלילות ועקב כך כפרו בתקפותן של בריתות שלאמתו של דבר היו כשרות ותקפות לחלוטין, היה צורך לשוב ולהציג ברירה אמתית בפני העם: לבחור בה' תוך מודעות מלאה שפירוש הדבר זניחת האלילות לחלוטין, או לעזוב את הברית. וכך מסביר הרח"ה:

---

[41] שם.
[42] הרח"ה, אלה ג', עמ' 56.

אבל לא חפץ [יהושע] להכריח אותם ואפי' לא לצוות להם שיכרתו ברית שהצווי שלו הוא אונס... ועל כן לא חפץ יהושע לצוות להם על הברית, על כן אמר להם, 'אם רע בעיניכם לעבוד את הויה, בחרו לכם היום... '". "ואחד מחוקי ומשפטי ברית עם הוא כשאחד חפץ לנטוע בלב העם איזה אידייע אפילו היותר אמתית ולהסר מהם דעה אפילו היותר כוזבת ולעשות ברית עם על זה צריך ליתן להעם החופש לבחור, הוא יוכל לומר להם אני וביתי אלך באידיאה הטובה והאמתית אשר אני מציע לפניכם, אבל להעם הוא צריך לומר להם בחרו לכם כרצונכם, ורק אז אם בוחרים בהטוב ובהישר יכול לעשות אמנה וברית עם לומר להם אתם בחרתם, עדים אתם בכם כי אתם בחרתם והם יאמרו עדים, נעשה לברית עם. אבל אלו אשר משתדלים על העם להכריחם לאיזו אידיעה בעל כרחם אפי' אידיעה היותר טובה המה נקראים **דספוטים** נוגשים הלוחצים את העם ואין בריתם ברית ואין חוקם חוק ואות הוא כי האידיע שלהם היא כוזבת ברובה, כי אידעה ישרה דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום.[43]

בדברים אלה אנו רואים את חומרת סכנת הדספוטיות בעיני הרח"ה.

אינקויזיציה

לא רק סכנת הדספוטיות אורבת לעצמאות הדעת אלא גם סכנת האינקויזיציה. והנה מדבריו של הרח"ה בהקדמה למושגי שוא והאמת:

המופתים והראיות לשיטותי אשר חדשתי בספרי זה המה הגיוניים, הקשיים, מופתיים, והשעריים, אך לא מומחיים, ר"ל כי לא השתמשתי להחזקת שטה מפני שמומחה אחד יהי' מי שיהי' סובר כן, לא מפני שמבטל אני בלבי את כח המומחיות...אמנם ענין גדול הוא דעת מומחים בלמודי חוקי הדת וההלכה, מפני שיסודם בהקבלה והוראת גדולי הדעה שבעדה...ויש עוד דבר בהלכה אשר הוא יותר גבוה גם מן הקבלה גם מן ההגיון, והוא התרכזות העדה ושלומה אשר עת לעשות למענה אפילו נגד הגיונו ונגד קבלתו [של היחיד], והמורה לעשות כדעתו וכקבלתו שלא כדעת ב"ד הגדול נקרא זקן ממרא, ונידן בעונש מיתת ב"ד שלא להרבות מחלוקת בישראל...ופשוט שלמוד הבנוי על יסודות כאלה המומחית בהם עיקר ויסוד גדול

לא כן בדברים התלוים באינבתא דלבא, הדבר אשר הלב משיג או חושב אם בצדק או במושג שוא לא מועיל נגדו כל מומחה, כי אפילו אם יתכנע מי למומחית המומחה זה לא מפני שנשתנה דעתו והשגתו רק שהוא משנה את דעתו מפני הכבוד, **ואם יאמר לך מי שנשתנה השגתו בשמעו את דברי המומחה לא מפני הראיה והמופת רק מפני כי כן דעת המומחה, אם באמת ובלב שלם מדבר לך אות הוא כי אין לו שום דעה השגה ושיטה, ולא רק מעשיו אך גם למודו מה שהוא קורא דעותיו, המה כמצות אנשים מלומדה**, ולזאת אין לנו להשתמש במומחיות לחזק שטה או לבטלה...

כי לדעתי הגאוה הדעותית והתאוה הזאת להכריח דעות איש על אחרים אפי' אם היא רק בפה או בעט סופר מהיר היא התחלה לאנוקוויזיציאן...[44]

בדברים אלה הרח"ה מעניק מקום הן לסמכות המומחה ואפילו להוצאת אדם להורג עקב דבקותו בדעותיו הלכה למעשה. תכף נתיחס לדברים אלה להלן. אך כאן עניננו עדיין בחשיבות עצמאות דעת האדם. כאן הרח"ה מוסיף נדבך חשוב לתפישתו בנוגע לעצמאות הדעת: אדם אשר באמת מסוגל לבטל את דעתו מפני דעת זולתו שלא על פי שכנוע פנימי אמתי אלא רק עקב השפעת סמכותו של הזולת המומחה עליו, "אין לו שום דעה השגה ושיטה". כמובן, לאור מרכזיות עצמאות הדעת כפי שהצגנו אותה לעיל, זו מסקנה חמורה ביותר. אדם כזה אין ספק כי אכן "נבלה טובה הימנו": בריתו אינה ברית, תלמודו אינו תלמוד, והכרעותיו במסגרת המרחב המדיני אינן הכרעות. מדובר בחוליה שבורה בשרשרת המסורה. במדינה שלמה של אנשים שכאלה לא יתכן שלטון התורה ועל כן אין השכינה יכולה לשרות בציון אלא נידונה היא לגלות הרחק מדודה. הרח"ה אף קובע כי מעשי חסר הדעת, בנוסף ללמודו ול"דעותיו", אינם אלא כמצות אנשים מלומדה. מכאן שהניסיון להשפיע על אנשים באופן זה, כך שיבטלו את דעותיהם משום יראה או היסחפות אך לא מתוך שכנוע אמתי, "הגאוה הדעותית" בניסוח הרח"ה, אינו אלא תחילת של

[43] שם, 57.
[44] הרח"ה, מושגי, עמ' 2-3 (הדגשים וחלוקה לפסקאות שלי).

אינקוויזיציה הרת אסון המבטלת את דעתם העצמאית של בני אדם על כל ההשלכות החמורות של דבר זה.

**אין חובות באמונות ובדעות: עצמאות הדעת כהכרח וכאידיאל**

נדבך נוסף בתפישת הרח"ה בעניין חשיבות עצמאות הדעת ואופיה המיוחד הוא עמדתו שאין התורה מטילה חובות באמונה או בדעות ושאין עונשים על אמונות ודעות[45]. הרח"ה מגיע לעמדתו זו מטענה אודות אופיה של הדעת מצד אחד ומניתוח של מושג האונס בהלכה מצד שני. הצד הראשון, אופי הדעת, הוא הרחבה של הדברים שציטטנו לעיל שאדם המסוגל לשנות את "דעתו" שלא על פי השתכנעות פנימית אמתית אין לו דעת כלל. ההנחה היא שדעתו של האדם, במובן של כלל אמונותיו ודעותיו אודות הטוב והאמת, היא כה עצמאית עד שאפילו הוא אינו אדון לה. האדם יכול ללמוד, להתבונן, להתיגע, להקשות קושיות ולתרצן, אך בסופו של דבר אמונותיו ודעותיו אינן בשליטתו הרצונית ועל כן אין אפשרות לצוות עליו להחזיק בן או לדחותן וכן לא יתכן עונש עליהן.

אך עמדתו של הרח"ה הופכת מורכבת יותר לאור קביעתו שישנן אמונות ודעות כה יסודיות לעולם התורה, כגון קיום הא"ל ותורה מן השמיים, שהתבטלותן תגרור גם ביטול מעשי של הנאמנות לתורה. כמובן, התורה ללא ספק מטילה מצוות מעשיות וכן עונשים על הפרתן או אי ביצוען. יוצא שהאדם אינו בן חורין לבחור בדרך בה ילכו אמונותיו ודעותיו ועל כן אינו בר ציווים ועונשין עליהן אך מצווה ובר עונשין הוא באשר לתוצאות המעשיות של אמונות ודעות אלו, הן מצוות התורה.

הרח"ה מתמודד עם מתח זה משני צדדים. מצד אחד, על אף שהאדם אינו אדון למחשבותיו, הוא אדון לסדר לימוד אשר מעצב ומבנה את מחשבותיו. סידור סדר לימוד נאות העשוי להוביל את האדם לדבוק באמונות והדעות ההכרחיות לקיום התורה הוא משמעותה של המצוה לדעת שיש אלוקים, המצוה הראשונה בספר המצוות לרמב"ם, וזאת על פי פרשנות האברבנאל אותה מצטט הרח"ה בהרחבה, כפי שנראה. אך גם לאחר סדר לימוד שכזה לא יכול להיות בטחון מלא ששכלו ולבו של האדם יצייתו לו, ויתכן שישארו הם בכפירתם ביסודות התורה. במצב כזה הרח"ה מדגיש שני דברים: ראשית, אין אדם כזה נענש בידי אדם או בידי שמיים על עצם דעותיו הכפרניות. אומנם, מי שאומר שאין תורה מן השמיים אין לו חלק בעולם הבא, אך הרח"ה מדייק שזה רק מי **שאומר** שאין תורה מן השמיים, ובזאת מנסה לגרור אחרים לדעותיו הנפסדות. שנית, מי שלבו אונסו לשלול בדעתו את אמתות התורה עדיין מצווה לקיים את מצוות התורה, וקיומו אותן מהווה מעין הקרבה אישית וקידוש ה':

...יסוד אמונת ודת ישראל הוא המעשים ולא הדעות, כי אין לך דבר המפריד הנקבצים כהדת[46] אשר תחשוב להתאחד חוסים בצלה תחת דעה אחת כי **עיקר קיבוץ החברה רק מעשה אחת ולא דעה אחת** כי רוח הוא באנוש ועצור ברוח מי יוכל וע"כ לא תמצא בתורה שום צווי על האמונות והדעות רק בקצת דברים שהם **יסודי כל הדת ובהבטל ח"ו היסוד יבטל התולדה כמו מציאת אלקים ותורה מן השמיים וכדומה**...וחכמנו ז"ל אשר דברו קצת ביסוד אמונה ועשהו קצת לעקרים גדולים אשר הפורש מהם כפורש מן החיים חיי עולם הבא ואמרו שאין להם חלק לעוה"ב האומר אין תחה"מ מן התורה כו' הם רק פרטי היסודות **אשר בהבטלם יבטל גם המעשים** וע"כ לא חשבו הרבה דעות כוזבות מפלסופי יון כי כל שאינו נוגע **ליסודי הדת למעשה המצות לא חשו כלל**...

---

[46] כנראה במובן של ריליגיא, ולא תורה, כפי שהציע הרח"ה מאוחר יותר בהרח"ה, מושגי (מובאים לעיל).

אבל בכל אלו שאין להם חלק לעוה"ב אם לא עשו השתדלות **למשוך העם אחר דעותיהם להסירם ממעשי המצות אין בהם עונש בידי אדם כלל רק בידי שמים** על כפרם במו פיהם ומות וחיים בידי לשונם, ואם חשב דברים אלו בלבו ולא הוציאם על דל שפתיו אין לו עונש, כי לבו אונסו ועל אלו אנו מבקשים מה' שילמד לתועים...[47]

רק בקצת דעות אשר הם יסודי המעשה ובהבטלם יבטל המעשה בזה נצטוונו שאף אם לבבינו הטועה יסמא עינינו בדיעות כוזבות הזהירה התורה שלא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, ולא להוציא דעות כוזבות אלה על דל שפתינו, והוא אמתת פי' בכל לבבך כמו שפי' ובכל נפשך אפי' נוטל את נפשך כן פי' בכל לבבך אפי' נוטל את לבבך, ר"ל כשמחשבות לבבך רוצים להמית?! אותך בדעות כוזבות תעשה המעשה הטוב הכתובה בתורה לרפואת לבך?!, אף שאין לבך מניח אותך לעשותם...

**ובאמת בכל דעה כוזבות באמונה מחויבים אנו להסירה מלבינו ושלא להניחו לעלות על דעתינו מחשבות לבינו הכוזבות** להאמית אותה ח"ו, אבל אם עלה על לבו איזה דעה כוזבת והוא רוצה להסירו מדעתו ולוחם בכל יכולתו, למצא ראיות נגד מחשבות לבו, ועושה כל מעשה המצות בכל כחו אף כי הם נגד מחשבת לבו, נוכל לומר עליו שהוא מקדש ה' במעשיו הטובים לעיני כל רעיוני לבבו הרוצים להטעותו מדרכי חיים לדרכי מות, ומוסר נפשו ולבו...[48]

הרח"ה כתב דברים אלה כתגובה למשיגים שתקפו אותו על דבריו בכרך הקודם של המסדרונה לפיהם אין חובות באמונה אלא רק במעשים[49]. ניכר בהם ניסיונו להבהיר את מחויבותו ל"שורה התחתונה", אשר לפיה שמְּצֻוֶּה היהודי לקיים את מצוות בוראו, אך זאת תוך כדי שימור מחויבותו לעצמאות הדעת, הן כנתון אפיסטמי שפירושו שאין האדם בעל בית על מחשבותיו, והן כביטוי לערך הרב שהתורה מייחסת לשיקול הדעת העצמאי. הרח"ה פותר את המתח בין שתי מגמות אלו על ידי העמדת הציות לצו הא"ל גם על ידי מי שדעתו שוללת את קיום הא"ל או את תוקף ציוויו כמעין קידוש ה': האדם מקריב את עצמאות דעתו שבגרסתה המעוותת מובילה אותו אל בור שחת, ובכך מקדשת את שם שמיים. הרח"ה משווה את הדרש על בכל נפשך, אפילו הוא נוטל את נפשך, לבין מצב זה בו אדם מתבקש למסור את לבו, שכאן מסמל את דעותיו העצמאיות: בכל לבבך, אפילו הוא נוטל את לבבך.

בנוגע לעמדת הרח"ה לפיה אין חובות באמונות ודעות, יש להבחין הבחנה ברורה בין הנאמר על העדר חובות תורניות באמונה לבין הנאמר לעיל על הפלורליזם העקרוני הקיים בכל הקשור לתכניה של הדת הפרטית. בנוגע לדת הפרטית, כפי שראינו לעיל, לא רק שאין חובות באמונה אלא שאין כל אמות מידה חיצוניות לאדם עצמו המבחינות בין טוב ורע או אמת ושקר. המבחן היחיד הוא מבחן התוצאה: כל האמונות הממלאות את חייו של האדם במשמעות ומנחות אותו אל השותפות הבונה בחברה הן מבורכות.

אך כזכור אין התורה דת פרטית, וגם לא דת בכלל, אלא חוקת עם ישראל. הרח"ה טוען שחוקה זו אינה מטילה חובה להאמין או לסבור דבר מה.[50] בפנינו טיעון הלכתי-תורני ועלינו

---

[47] הרח"ה, המסדרונה, עמ' קפה-קפח.

[48] הרח"ה, המסדרונה, אות תשפ"ה.

[49] הרח"ה, המסדרונה, בדברים שהקדים לאות תשפ"ה.

[50] לדעתי שביד, דימוקרטיה, עמ' 157-156, לא הבחין דיו בין תכני הדת הפרטית לבין תכני התורה, ועל כן נתקשה יתר על המידה בנוגע לדגשים השונים של הרח"ה בנוגע לכל אחד מהם. בנוסף, שביד סבור שעמדת הרח"ה המחייבת את אמתותם של עיקרים שונים, כגון קיום הא"ל האחד, שלילת אמת הנצרות ועוד, עומדת בניגוד לדמוקרטיה ולסובלנות כפי שמקובלים הם במערב. לכן, שביד ממשיך, עמדת הרח"ה מחייבת ניסוח של מושגים חלופיים של דמוקרטיה וסובלנות שמתבססים על האמונה בא"ל המנהיג את העולם וכו'. עולה מדבריו של שביד שעל מנת להיות שותף למסורת המערבית המקובלת כיום, על הרח"ה לזנוח "סבלנות כלפי טעות" ולאמץ "סבלנות כלפי דעות רבות, כלומר בהנחה שגם דעות אלה יכול שהן אמתיות". נדמה שהסתירה שאמורה להיות כאן היא בין עמדת הרח"ה, שיש א"ל וטעות לחשוב אחרת, לבין עולם הערכים הדמוקרטי של המערב בו מתקיים פלורליזם מרחיק לכת לפיו, לפחות בנוגע לקיום הא"ל, אין אמת ואין שקר. מובן שאם ינסה המאמין לכפות דבר מה על הכופר, יהיה בכך משום ניגוד לעקרונות הדמוקרטיה. ברם איני מבין היכן הניגוד בין עקרונות הדמוקרטיה והליברליזם לבין עצם האמונה בא"ל

לדייק: הדיון ההלכתי-תורני במושגים כגון "מצוות" ו"חובות" הינו מורכב ביותר[51]. הטענה שאין חובות באמונה אין פירושה שאין אמונה הכרחית או חשובה לחיי תורה או למעשי המצוות. ישנן חובות תורניות מובהקות רבות המחייבות מעשים קודמים על מנת לבצען ועם זאת אין מעשים מקדימים אלה חובות בפני עצמן. לדוגמה, חובה על האדם שתהיה ציצית על בגד בעל ארבע כנפות בעת לבישתו אותו, אך אין חובה על האדם לרכוש או לעשות ציציות אלו. האם ניתן ללבוש ציציות מבלי להשיגן בדרך כלשהי? בוודאי שלא, השגת ציציות היא מעשה הכרחי לקיום המצוה, אך עם זאת אינה חובה בפני עצמה. ניתן אומנם לטעון ש"חובה" על האדם להשיג ציציות אם רצונו לקיים מצות ציצית. כאן המונח "חובה" אינו מציין חובה הלכתית-פורמלית אלא דבר נחוץ להשגת התכלית המדוברת. במהלך דברים המכוונים להוכיח שאין הספר "חובבות הלבבות" סותר את עמדתו שאין חובות באמונה, הרח"ה מציע להבחין בין שני מובנים של המילה "חובה":

> ...אין כוונתו באמרו חובה כמו שאנו סוברי' בלשון זה שכוון שנצטוינו מנותן התורה על הלבבות כמו שנצטוינו בשאר מצות המעשיות מצות עשה ול"ת ועונש עליהם. אמנם הכוונה חובת שלימות הלבבות שבודאי לא ישתלמו האנשים בשלימו' הראוי להם אם לא יזדככו הלבבות ועבודתם במעשה לא ישתלם באין לב אם שמצוה מיהו קעביד...וכבר כתבתי...שעיקר המצות הוא לזכך את נפש הישראלי במדות, מפני שבמדות לא יתכן בהם מצוה ואזהרה לרחוק המצא השלימות ...ויהיו אנשים כולם בחטא...על כן ניתן להם מצות מעשיות אשר מעוטף בתוכם ענינים מוסרים עמוקים...אם כן עיקר יסוד התורה שלימות המידות, והכוונה חובה בהם לא מצד הצווי מצוה ואזהרה רק מצד חובת השלימות...[52]

הרח"ה מציע גם דוגמה של השימוש בלשון "חובה" אשר אין פירושה מצוה או חובה מאת הבורא והוא: "שהחייט חייב לעשות קשר בסוף החוט שאין החוב הזה לא לאלוקים ולא לאדם רק לשלימות מלאכתו"[53].

מצב דומה לזה שתיארנו לגבי מצות ציצית שורר לגבי המצוות לדעת שיש אלוקים ושהוא אחד[54]. הרח"ה מקבל את עמדת הרמב"ם על פי פרשנות האברבנאל שהאדם מְצֻוֶּה לערוך סדר לימוד העשוי להביאו אל האמונה בא"ל אחד. יש לפחות כמה טעמים למצוה זו. ראשית, על פי פרשנות הרמב"ם, אלו שתיים מתרי"ג מצוות. שנית, כפי שקבע הרח"ה מפורשות בכתביו מן <u>המסדרונה</u> ועד <u>מושגי שוא והאמת</u>, ישנן אמונות ודעות שהן הכרחיות לקיום המצוות. קיום הא"ל, אחדותו, ותורה מן השמיים הן בין האמונות ההכרחיות על פי <u>המסדרונה</u>, כפי שראינו. <u>במושגי שוא והאמת</u> קבע הרח"ה שאין התורה עוסקת באמונות ודעות "...**במקום שאין הכרח** עיקרי יסודי התורה היא חוקים ומשפטים צדיקים וזכרוני לאומיות..." [55] אבל במקום שיש הכרח, התורה כחוקה כן עוסקת באמונות. הרח"ה קבע בתחילת אותו קטע שאכן "אחדות ה'" היא הכרחית לקיום התורה. אך על פי ניסוחו כאן יתכן שיש עוד אמונות ודעות שהן הכרחיות ועל כן התורה כחוקה עוסקת בהן כפי שהוא אכן מציע במקומות אחרים. גם בתשובה אודות החברים במזרחי שמחללים שבת, בה נעיין בפירוט למטה, אשר נכתבה במועד הרבה יותר קרוב <u>למושגי</u>

---

אחד תוך כדי שלילת אמיתות הכפירה בקיומו. נדמה שבפנינו דוגמה של ההנחה התמוהה, הרווחת בין כמה חוקרים של ההגות הציונית-דתית, שעצם המחויבות כלפי עמדה דתית ערכית מצד הוגה "אורתודוקסי" עומדת בניגוד לעקרונות הדמוקרטיה והליברלזים, או לכל הפחות מהווה, לדעת מספר חוקרים זולת שביד, חטא של 'פטרנליזם', 'חוסר ביקורתיות' וכדומה. נדון בשאלות אלו בהמשך הפרק בסעיף "היבטים שונים" ובפרק הבא.

[51] אין כאן המקום לערוך דיון במושגים אלה בפני עצמם אלא רק לצורך עניננו כאן. ברור שניתן גם להבחין בין סוגים שונים של מצוות וחובות וכן לעיתים קרובות אין שני המונחים מהווים שמות נרדפים כלל.

[52] הרח"ה, המסדרונה, אות אלף לח.

[53] שם, אות אלף לד.

[54] כאמור נציע דיון מפורט יותר בדברים אלה למטה בסעיף מקורות השיטה.

[55] שם, 81.

שוא והאמת מאשר למסדרונה, קובע הרח"ה שהכפירה בתורה מן השמיים גוררת ביטול קיום מצוות התורה, וכפי שכתב במסדרונה. אם כן, גם הרח"ה המבוגר סבר ש"אחדות ה'" אינה האמונה ההכרחית היחידה. זאת ועוד, קרוב לומר שבין אותם "זכרוני לאומיות" שהם התכנים של התורה כחוקה לצד משפטים צדיקים,, נמצא את בחירת אברהם, יציאת מצרים, נבואת משה ועוד אשר בלשוננו היום היו מכונים גם הם "אמונות ודעות".

אמונות ודעות הן מרכזיות מאד בחיי התורה אם כן . הרח"ה קבע שהמידות, שאותן כלל בין האמונות והדעות ושעל כן אין בהן חובות, הן עיקר מעשי המצוות. ישנן בהחלט אמונות ודעות שהן הכרחיות לקיום התורה ועל כן חובה מובהקת על האדם. מצוה דאורייתא, לערוך סדר לימוד העשוי להביאו לאמונה בעיקרי התורה הנידונים. בנוגע לאמונות ולדעות שהן כה חשובות או אפילו הכרחיות לעולם התורה, ברור שיש ויש אמות מידה של אמת וטוב מחוץ לאדם עצמו, שהרי התורה כחוקה היא עיסוק של רשות הרבים לכל דבר. ברור שדעה הפוגעת בחוקת המדינה הינה בעלת משמעות שלילית מצד החברה. מכל זה ברור שמשמעות האמונות והדעות בהקשר של חיים על פי חוקת התורה היא שונה בתכלית השינוי מאשר בהקשר של חיי הדת הפרטית.

אך עם זאת, החובה היא עריכת הלימוד ולא הידיעה או האמונה עצמה, ממש כפי שהחובה היא ללבוש ציצית אך לא להשיגה. אך זאת בהיפוך הדברים כי בנוגע לעיקרי האמונה המצוה היא לעשות את הפעולה המקדימה ולא להשיג את התוצאה הסופית, ואילו לגבי הציצית המצוה היא התוצאה ולא ההכנה. מדוע? כמובן, כל מצוה עומדת בפני עצמה ואין קושי שמצות ציצית מתיחסת ללבישה ואילו מצות האמונה בה' מתיחסת לסדר לימוד. אך עם זאת, ברור שהתוכן המיוחד המיוחס לשתי המצוות הראשונות של ספר המצוות על ידי האברבנאל והרח"ה משקף את עמדתם העקרונית שאין כלל חובות תורניות באמונות ובדעות וזאת מכיוון שכלל לא תיתכן "מצוה" במקום שאין בו בחירה רצונית. אין האדם אדון לאמונותיו ולדעותיו ולכן לא יתכן לצוותו להאמין או לסבור דבר מסוים[56].

ניגע בהיבט אחר של דברי הרח"ה כאן. ניכר היטב שהרח"ה מניח שאותו אדם, על אף דעותיו הכפרניות, נותר בעל תודעה דתית עמוקה. הרי רק כך ניתן להציע כי יתפוש עצמו כמוסר

---

[56] מכאן שלדעתי ד' שוורץ, אמונה, עמ' 28-34, הפריז כשקבע ש"רח"ה טוען אפוא להפרדת התורה והאמונה", וכן איני מסכים עם שוורץ שיש דמיון רב בין הרח"ה לבין י' ליבוביץ בהקשר זה (שם). עמדת הרח"ה אינה שוללת את קיומו של קשר הדוק ובעל משמעות בין אמונות ודעות לבין התורה, או בין התיאולוגיה לבין המעשה הדתי, אלא קובעת שאין **חובות** באמונות ובדעות. הקשר בין האמונה לבין המעשה הוא למעשה כה הדוק בעיני הרח"ה, עד שהאופי הבלתי רצוני של האמונות יאפשר לרח"ה לפטור את החילונים הציוניים מענישה על חטאיהם המגוונים מכיוון שהם "אנוסים" על פי תודעתם החילונית, כפי שנראה. נדמה לי שגם שוורץ, כמו שביד לעיל, לא הבחין מספיק בין דבריו של הרח"ה אודות "הדת הפרטית" לבין דבריו אודות "התורה" שהינה חוקה ולא דת. כזכור, בהקשר הראשון נוקט הרח"ה בעמדה מרחיקת לכת באשר למעמדם האובייקטיבי והציבורי של תכנים דתיים-ריליגיוזיים, ואילו בהקשר התורני-חוקתי עמדתו מתונה הרבה יותר.
בנוסף, יש לציין כי אין ענינו של הרח"ה בשלילת חשיבותה הקיומית או דתית של האמונה, אלא בהעמדת תריס כנגד 'אינקוויזיציה' (למטה נביא את דבריו על כך). על כן, בדיונו בדת הפרטית ובביקורתו על הדתות החברותיות ועל הנצרות בדברים שציטטנו מן מושגי שוא והאמת, ובדברים אודות העדר החובות באמונה שציטטנו מן המסדרונה, הרח"ה מנגיד את עמדתו לעמדות מי שמבקש לפגוע בזולת עקב אמונותיו הסוטות. אין להסיק מכאן שהרח"ה לא ראה בעיסוק בפילוסופיה יהודית, בקבלה ובשאר מקורות האמונות והדעות היהודיות, חשיבות תורנית מדינית ודתית. הרח"ה כתב רבות על נושאים אלה כפי שראינו לאורך עבודה זו. כמו כן, אפילו בנוגע לדת הפרטית, אין עמדת הרח"ה שתכנים אינדיווידואליים אלה אינם חשובים, או שאינם קשורים למעשים דתיים, אדרבה ברור על פי כל דבריו שתכנים אלה הם הם היוצקים משמעות לחייו של האדם ומניעים אותו להתיחס באהבה לזולת. עמדת הרח"ה היא שאין צידוק לחברה להתערב תכני הדת הפרטית של היחיד ואין צידוק לאדם אחד לכפות את דתו הפרטית על אדם אחר. לאור כל הנ"ל, אין עמדתו שונה בהכרח מן העמדה המיוחסת לאברבנאל על ידי הרב עמיאל והיא שישנה חשיבות גדולה לאמונה אלא שאין בה עיקרים מחייבים. ומכאן שאין דמיון בין הרח"ה לבין העמדה המיוחסת למנדלסון על ידי הרב עמיאל והוא שאין ליהדות כל מטען רעיוני (ע' שוורץ, שם, עמ' 38).

את לבבו כמעשה מלא השראה וגבורה של קידוש ה'. הרח"ה הצעיר שכתב מילים אלו ב**מסדרונה** מדמה את הכופר כאדם שכפירתו מהווה כשל נקודתי בהקשר תודעתי דתי כולל ועל כן התגברות אותו אדם על כפירתו אומנם מהווה הקרבה של דעתו האמתית בהקשר המצומצם אך תואמת את תודעתו הדתית הכללית. אין כאן שעבוד האדם לצו חיצוני המנוגד לדעתו האמתית אלא הכרעה בין שתי מערכות סותרות באותו אדם. במצב כזה האדם מצווה לקיים את מצוות בוראו על אף כפירתו ואף בר עונשין הוא אם יפר את רצון ה', כפי שהרח"ה אומר שם בהמשך[57].

אך מה באשר ליהודים אשר שינוי הערכין עומד בלב עולמם הפנימי ממש, או שהם כבר דור שני ואפילו שלישי למהפכה החילונית, כך שאין שום מובן עבורם להמלצת הרח"ה למסור את לבבם למען קידוש ה'? האם גם הם ברי עונשין על כך שלא ביטלו את דעתם אל מול צו חיצוני וחסר מובן, או שמא בהקשרם האונס הפוטר אותם מעונש בנוגע למחשבות יפטור אותם מעונש גם בנוגע לחטאיהם המעשיים שמשקפים את דעתם האמתית? כפי שנראה, הרח"ה יתמודד עם שאלה זה באופן ישיר ויכריע כי אכן אדם שכזה אומנם מצווה הוא לקיים את מצוות התורה אך פטור מעונש לא רק בנוגע למחשבותיו אלא גם למעשיו. אך קודם לכן נציג את שיטת הרח"ה בנוגע למשמעות העונשים בתורה ובישראל לאור חשיבות עצמאות דעתו של האדם כפי שהצגנו אותה עד כה.

<u>משמעות העונשים בתורה ובמדינת ישראל</u>

**הענשה לגיטימית: סוגי העונשין בתורה ובמדינה**

עד כאן חשיבותה החיונית של עצמאות דעת האדם עבור הפרוייקט התורני כולו. אך מה באשר לעובדת קיומו של מערך עונשים, ואף עונשים קשים ביותר, בהלכה ובמעשה של היהודים מימים ימימה? הלא הרח"ה עצמו הכיר במציאות זו ואף הצדיק אותה בדברים אשר צוטטו לעיל. כיצד יש ליישב זאת עם חיוניותה של דעתו העצמאית של האדם עבור מפעל התורה כולו?

הרח"ה אינו מציג את שיטתו באופן מפורש בהקשר של סוגי ההענשה הלגיטימית על פי התורה ובמדינה היהודית, אך לדעתי ניתן להצביע על עיקרים עקביים בשיטתו המשתלבים לכדי תפישה רחבה המבוססת על פרשנות עקרונית ומעמיקה למסורת התורנית כיאה לדרכו של הרח"ה באופן כללי. ואלה סוגי העונשין הלגיטימיים הפועלים להלכה או למעשה בחיי התורה:

א': ההענשה כמענה לצרכים המוסריים והמדיניים של הקיבוץ היהודי.

ב': ההענשה כמענה למשמעות המדינית של הדת.

ג': ההענשה כביטוי לערכיה הדתיים המיוחדים של החברה התורנית.

על אף שבהקשרים מתאימים כל שלושת סוגי העונשין המפורטים כאן הם לגיטימיים בעיני הרח"ה ואף עולים בקנה אחד עם הדגשת חשיבותה של עצמאות הדעת האנושית, רק הסוג הראשון יצא אל הפועל במדינת ישראל המודרנית. סוגי העונשין האחרים, ההענשה עקב משמעותה המדינית של הדת ועקב ערכיה המיוחדים של החברה הדתית, לא יונהגו כלל במדינת ישראל הן עקב העדר תנאיהם המשפטים הפורמליים והן עקב אי התאמתם העקרונית למציאות החברתית של המדינה החדשה-ישנה.

[57] כלומר, בר עונשין באופן עקרוני ופורמלי. אין לדעת אם הרח"ה הצעיר היה באמת מצדד בהטלת עונשים על אדם כזה לאור עמדתו המאוחרת, שנידונה למטה, שיש ללמד זכות על החוטאים השונים, אפילו בחילול שבת בפרהסיא, כך שסופו של דבר לא נראה שיש אדם שנענש על עבירות כאלו.

נדמה שסוג העונשין הראשון אינו מחייב דיון מיוחד. מקובל בכל המדינות הדמוקרטיות שעל אף השמירה על חירות של האדם כיצור תבוני ואוטונומי אשר יאה לו ההנהגה העצמית, המדינה רשאית להפעיל את כוחה נגדו על מנת להשיג תכליות מוסריות ומדיניות הכרחיות, כגון ההגנה על אזרחים אחרים, שמירה על החוק והסדר וכדומה. ראינו לעיל שהרח"ה ציפה שתחומים אלה יוסדרו על ידי הנהגתה הנבחרת של המדינה הדמוקרטית על פי מיטב שיקול דעתם העצמאי של המנהיגים. אם כן, נקדיש את דיוננו לשני סוגי העונשין האחרים על מנת להבין מדוע הם תואמים את חשיבות עצמאות הדעת וכן את תובנתו היסודית של הרח"ה שלפיה הסמכות המדינית נועדת מטבעה לתכליות מדיניות, וכן להבין מדוע בכל זאת ייעדרו ממדינת ישראל המודרנית.

**ההענשה כמענה למשמעותה המדינית של הדת**

המשמעות המקורית של הכרת

ראינו לעיל בדברי הרח"ה אודות התורה ואודות הדתות החברתיות בין העמים שאמונות ומעשים דתיים יכולים להיות בעלי משמעות מדינית גרידא. מי שפוגע בעיקרי הדת, מזלזל בחובות הדת וכדומה מערער את יסודות החברה ובכך גם את הקיבוץ המדיני ובכך פוגע בחברי הקולקטיב באופן ישיר. המדינה מענישה את הפושע לא על מנת להכריחו להיות דתי אלא על מנת להגן על זולתו ממש כאילו מדובר היה במפגע אלים. מכאן שעל אף ההבחנה העקרונית שמבחין הרח"ה בין הדת לבין המדינה, נמצאנו למדים שהלכה למעשה יש לדת מבוא גדול אצל המדינה.

אך כיצד יש ליישב דברים אלה עם חשיבות עצמאות הדעת האנושית? אומנם, אין בהענשה כמענה למשמעותה המדינית של הדת משום סתירה מוחלטת לחשיבות עצמאותה של הדעת וגם לא לעקרון לפיו הסמכות המדינית נועדת לתכליות המדיניות. בהקשר הזה ראוי לזכור כי גם במדינות הדמוקרטיות של ימינו מוטלת על הציבור החובה לכבד נורמות שקשה להצדיקן על ידי פנייה לעקרונות דמוקרטיים באופן פשוט, כגון כל מיני איסורים הנוגעים ללבוש, מיניות, היחס לבעלי חיים ועוד. כמו כן, לעיתים מעשים נאסרים באותן מדינות משום התחשבות ברגשי ציבור דתי זה או אחר. דברים אלה מתקרבים מאד אל עמדת הרח"ה המצדיקה הפעלת סמכות מדינית לטובת הדת אך ורק כאשר הצידוק לכך הוא מדיני על פי ההגדרה שהצענו לעיל למונח זה.

אך נדמה שעם כל זאת, צידוק גורף לשימוש בסמכות המדינה על מנת לכפות את תכני הדת על בני הקולקטיב אינו תואם דגש כה מרחיק לכת על חשיבות עצמאות הדעת העצמאית. ועוד נדמה שקשה יהיה במסגרת מציאות מדינית-דתית כזו להקפיד על היות תכליותן של הסמכות המדינית מדיניות באמת, הלא ככל שהמקרים בהם מוצדקת כפייה כזו יתרבו כך תלך ותיעשה דקה יותר ההבחנה בין השימוש בכוח הקבוצה לתכלית הערך הדתי של שמירת הנורמה הדתית לבין השימוש בכח הקבוצה להישמר מנזקה המדיני של הפרת הנורמה הדתית. מצד שני, כאשר מדובר בקולקטיב אשר לב זהותו הינו שמירה על תכנים דתיים מסוימים עקב ערכם הדתי, כיצד ניתן להימנע ממציאות שכזו?

נדמה שהרח"ה חש בבעיתיות זו, ופתרונו טמון בפרשנותו למשמעות המקורית של עונש הכרת. לעיל הבאנו את דבריו בהרחבה. כזכור, המשמעות הקדומה של הכרת היתה "...שיופסק מעמו לאמר אבד זכות הסיטיזין שיפ שלו זכות אזרח בעמו". או בניסוח אחר, כרת הוא "...עונש

בידי אדם ונכרתה הנפש ההיא מעמיה שיגרשו אותו מעדת בני ישראל".[58] וכן כאשר נתכפר לאדם ובוטל מעמדו כחייב כרת, אז "ושבו לו זכות המדינה".[59] וכל זאת עקב דחיית הנורמות המחייבות של הקולקטיב וביניהן אלו הדתיות העומדות בלב זהות הקולקטיב.

יש לשים לב שעונש הכרת, הוא לא כפיית נורמות הדת אלא הרחקת הסוטים מקהל הנאמנים. כלומר, הדרך להחזיק הן בזהות הדתית של הקולקטיב והן בעצמאות דעתם של בני הקולקטיב היא להפוך את החברות בקולקטיב לתלויה בהכרעה רצונית של היחיד. ודוק: אין זה אומר שהרח"ה סבור שאדם מישראל יכול לכפור במחויבותו המוחלטת לאלוקי ישראל אחר הבריתות הרבות אשר נכרתו בין ה' לבין דור המדבר וכל זרעיותיו עד עולם. חובה זו מוחלטת היא והא"ל ייפרע ממי שיפר את בריתו, גם אם כריתת הברית נעשתה באופן פלאי בזמן שאותו אדם טרם בא לעולם. אך ענינים אלה בין- האדם לבין ה' הם. מצד שלטון האדם, מי שיחטא ויפר את הברית, ולא יתיר עצמו לעונשי התורה הנועדים לכפר על עבירותיו, כפי שנראה, ייכרת מן העם, דהיינו יגורש מן הקולקטיב. אדם כזה צפוי לעונש מן השמיים אך יד האדם לא תהיה בו להכריחו לקיים את הנורמות הדתיות אשר נדחו על ידי דעתו העצמאית.

זאת ועוד. בדברים שהבאנו למעלה על הכרת מ<u>אלה דברי הברית</u>, שבהם הרח"ה מבקש לשלול את האפשרות להטיל את עונש הכרת כיום, הוא שולל לא רק את הטלתו של הכרת על היחיד אלא גם על "קהל שלם". במקום אחר הוא אומר שבימינו אין מצב שבו כורתים "עיר ועדה שלמה בישראל".[60] מתוך הלאו אנו שומעים את ההן: עונש הכרת שהוא כריתת הזיקה בין היהודי לבין עמו, שלילת היות אדם בן עם ישראל, חל באופן עקרוני לא רק על יחידים אלא גם על קהילות, ערים ועדות שלמות. כפי שנראה, הרח"ה מכנה זאת "כריתת ענף מישראל".[61]

בדברים אלה טמון לדעתי המענה העקרוני למשמעותה המדינית של הדת על פי שיטת הרח"ה. על פי המשמעות המקורית של הדברים, מי שדוחה את הנורמות הדתיות העומדות בלב זהות הקולקטיב הישראלי אכן חובל בחברתו ובמדינתו אך הוא אינו נכפה על ידי בשר ודם לקיים נורמות אלו, אשר ערכי הטוב והאמת שלו מנחים אותן לשוללן, אלא מוצא הוא מן הקולקטיב המושתת על קיומן של אותן הנורמות. אך דברים אלה, ההופכים את החברות בקולקטיב לתלויות בחירה חופשית ככל שהדבר נוגע לשלטון בשר ודם, הינם במציאות המודרנית רק להלכה ולא

---

[58] הרח"ה, אלה א', עמ' 100. כאן הרח"ה מדבר על השיטה המקובלת עליו לפיה כרת הוא תירוכין או גירושין.

[59] שם, עמ' 101.

[60] הרח"ה, מלכי ב', עמ' 48. ההקשר כאן, כפי שנראה, הוא חוסר האפשרות לבצע היבט מן ההיבטים של דין עיר הנידחת. אך לאור הדמיון ללשון הרח"ה ב<u>אלה דברי הברית</u>, נראה לי שראוי לצרף את הדברים יחד. יוצא שיש חפיפה מסוימת בין היבט הכריתה של הדין עיר הנידחת לבין משמעות הכריתה של המשמעות המקורית של הכרת.

[61] יש מקומות שבהם הרח"ה מתאר את תפקיד הכרת ללא הבחנה מפורשת בין המובן המקורי של הכרת לבין המובן שהוענק לו על ידי חז"ל. הדעת נותנת שכוונת הרח"ה בהקשרים אלה היא להתיחס לכרת על פי המקובל במסורת ולא על פי חידושו באשר למשמעותו המקורית. ובאמת אפשר לפרש את דברי הרח"ה בהקשרים אלה על פי המשמעויות המיוחסות למושג הכרת בספרות חז"ל מבלי להתיחס לחידושו אודות משמעותו המקורית של מושג זה. אך מעניין שאם נניח כאן שהרח"ה מתכוון דווקא למשמעות **המקורית** של הכרת על פי שיטתו, אז הדברים תואמים את פרשנותנו באשר לחשיבות הכרת כמענה למשמעותה המדינית של הדת שאינה רומסת את עקרון עצמאות הדעת: הרח"ה, חידושי א', עמ' י', סימן מב, ד"ה ושם: "...עיקר עונש החטא עצמו הוא כריתות הנפש מעמו, בחייו במותו ומיתות ב"ד הם כפרה להחוטא שינצל מהעונש החמור של כריתת הנפש על ידי כפרת מיתתו שיחשב ע"י כפרה זו לרעיך ואחיך, אשר על זה אמרה רות באשר תמותי אמות שפירשו חז"ל בארבע מיתות ב"ד, ר"ל שלא אכרת מעמך אפי' על ידי החטא כי מיתתי תהי' כפרתי..." וכן הרח"ה, מלכי ב', עמ' 3 (בדפי השאלות), (הדגש שלי): "ובספרי חדושי הרח"ה למס' הוריות ס' מ"ב וס' מ"ח בארתי שעונש הנפש החוטאת היא <u>רק</u> כריתת הנפש מעמו, ועונש הב"ד של מטה היא כפרה על הנפש החטאת למען לא יכרת מעמו ולא לעונש מדיני..."

למעשה. זאת, לא מאחר שבפועל כופים את הנורמות הדתיות על הסוטים מהן אלא מכיוון שבמציאות החברתית והמשפטית של ימינו על קהל שלומי אמוני ישראל לחיות עם הסטיות ולקבל בידים פתוחות את הסוטים. לסיבות לכך נפנה עתה.

חוסר האפשרות להנהגת הכרת והכריתה בימינו

הסיבה הראשונה שאין לכרות יחיד או קהילה מעם ישראל בימינו היא שרבו החוטאים. והנה דברים שראינו לעיל:

> וכנראה חפצו חז״ל להוציא עונש זה מידי פשוטו להחליפו במיתה בידי שמיים מהכרח מצב ישראל, כאשר בימי ב״ד של חשמונאים האחרונים רבו הפרצים ועוברי העבירה על אשר למדו על דרך היונים והרומאים והיו כל כך במספר מרובה עד שלא היה אפשר לגרש כלם ממחנה ישראל שלא ירגיש בזה עם ישראל הריסה בקרבה, על דרך שאמרו אין עושין שלשה ערי נדחת משום קרחה (סנהדרין ט״ז ע״ב)...כאשר אי אפשר היום לרבני אמעריקא לגרש את כל מחללי שבתות מלהצרפם למנין בביהכנ״ס ומלהיות גם ראשי ומנהיגי הקהלות, כי בעשות כזאת תשאר קהלת ישראל במדינה הזאת הרוסה מעט מהרבה, וסמכו על אמרם חטאו ישראל אע״פ שחטא ישראל הוא כאשר בארתי בארוכה במלכי בקדש ח״ב תשובה ג׳ [אודות החברים במזרחי שאינם שומרים שבת]...[62]
>
> ואנו קוראים עתה בעתונים שרבני קאוונא החרימו לששה עשר אנשים שם אשר פתחו חנויותיהם בשבת מפני גזירת המלכות הרשעה על יום ראשון, וכח היה על פי דין תורה להרבנים לעשות כזאת, אם יש רשות להחרים על תקנת הצבור והסכמת הקהל כש״כ על איסור מקח וממכר וכמה איסורי דאורייתא, אבל לו נעשה כן באמעריקא לא ישאר לנו ד׳ אמות בארץ לעמוד שלא נלכד בחרמם ומפני זה לא עשו הנביאים חרמים אפי׳ על עובדי ע״ז, הטיפו למוסר אזנם אבל לא הכום חרם שלא יעשה קרחה בישראל...
>
> [והשמיטו חז״ל את הדעה הזו מן הכתובים כי]...לא חפצו שיהי׳ בזמנינו כלל רעיון של גירושין לאיש ישראל מעמו שזה יהי׳ דחיה בשתי ידים והדחת האבן אחרי הנופל...[63]
>
> ועונש זה בטלו החכמים מימי רע״ק עכ״פ, או מימי החשמונאים האחרונים, ואין לנו רשות עתה לעשות קרעים באומה ולדחות את מי ומי לא יחיד ולא קהל מעדת בני ישראל, שאין עונש כרת בהבדלה רק בעת אשר עמנו בשלום...[64]

בימינו, כלומר משלהי תקופת החשמונאים ועד עתה, אין עם ישראל יכול לעמוד בהנהגת עונש הכריתה מלאומיות ישראל, לא של יחידים ולא של קהילות, לאור חולשת האומה. לאור מציאות זו פירשו חז״ל את מושג הכרת שלא כפשוטו וביטלו הלכה למעשה את העונש התורני של ״דחייה בשתי ידיים״ במובן מדיני.

חוסר אפשרות זו מורגש במיוחד בארץ ישראל ביחס לחידוש הלאומיות היהודית. כזכור, על פי תפישת הריבונות של הרח״ה, רק קיומו בפועל של גוף מדיני המורכב מנתינים הנותנים הסכמה ממשית להנהגת הציבור מעניק סמכות מדינית לגיטימית. כמובן, ברור היה לכל שאין בישוב הדתי לבדו משום גוף מדיני בר קיימא בארץ ישראל בהינטל כוחם ומספרם של החופשיים. על כן, הרצון ״להכרית״ את החילונים מתוך קהל ישראל פירושו רצון למוטט את תקות חידוש הלאומיות היהודית במדינה יהודית מודרנית.

העדר התנאים הפורמליים הנחוצים להנהגת הכרת והכריתה

הרח״ה אינו סומך את קביעתו שאי אפשר להכרית יחידים או קהילות מישראל רק על הכרעת חז״ל להפקיע את משמעותו הקדומה של מושג הכרת אלא גם על שיקולים הלכתיים פורמליים מהקשר משפטי אחר. כאן הוא קובע קביעה עקרונית אשר תעלה ותעצב היבטים אחרים של תפישת החירויות שלו כפי שנראה, והיא חוסר האפשרות לחדש את המזבח והקרבנות בישראל המודרנית.

---

[62] הרח״ה, אלה א׳, עמ׳ 101.
[63] שם, עמ׳ 102.
[64] שם, עמ׳ 103.

...אי אפשר לנו להקריב קרבן גם מטעם אשר לא נוכל בשום אופן לידע את מקום המזבח ממש, כי הלא בגלות בבל אשר לא היה רק ימי דור אחד וחיו עוד הזקנים אשר ראו את הבית הראשון בכבודו, בכל זאת היה צריך הנביא לנבאות להעיד על מקומו...דין המזבח היה שצריכה להיות מדתו מצומצמת מאד בתוך ההיכל שאי אפשר כלל לעמוד על צמצום דק כזה בלעדי סיוע אלקות...אי אפשר לעמוד על זה מעצמנו בלתי דרך ניסי...[65]

בדיוננו על מקורות השיטה נתיחס לסימוכין שמביא הרח"ה לקביעתו זו, אך בינתיים עניננו בעצם שיטתו החד משמעית שלא ניתן יהיה לחדש את המזבח.

להלן נראה את חשיבות העדר המזבח בביטול הלכה למעשה של מרבית עונשי התורה, אך בנוגע לחוסר האפשרות לדחות חוטאים מקרב העם מתבסס הרח"ה על חשיבות העדר המזבח דווקא מצד ההיבטים הלא קטלנים של דין נוסף התלוי בקיום המזבח לשיטתו והוא עיר הנידחת:

אבל הדברים שהמקום גורם לא היו דיני נפשות לבד, אך גם השקאת סוטה, **ועשית** עיר הנדחת **ועשית** זקן ממרא ר"ל שלא הי' להם הכח **לעשות** עיר בישראל לנדחת, **שלא יכלו לגזור על עיר ועדה שלמה בישראל לאמר עליה שנדחת מקהל ישראל ואין לה דין עדת ישראל כלל...**

ולא כללה המשנה בדין של שבעים ואחד את עיר הנדחת באין דנים...רק הביאה את דינה בין "**הנעשים**"...אות היא שיש בעיר הנדחת מה שאין בה דיני נפשות וגם זה אין **עושין**...והייתי יכול לחשוב שאם שאין דנין את עיר הנדחת בזה"ז למיתה מפני שאין דנים דיני נפשות בעת שאין ב"ד הגדול יושב בלשכת הגזית, אבל יכולין לעשות שאר חלקי המצוה שאין בה דיני נפשות...לזאת מביא התלמוד המשנה דאין עושין עיר הנדחת אלא בב"ד של ע"א ר"ל לא רק **אין דנים** גם **אין עושין...**

**ר"ל שאין כח לב"ד לגזור על עיר ועדה מישראל לדחותה מעדת ישראל לדון אותה כנדחת רק ע"י הב"ד הגדול של ע"א היושב בלשכת הגזית בזמן שביהמ"ק קיים, על כן אין שום דין מעיר הנדחת נעשה בה אפילו הדינים שאינם מדיני נפשות,**

אשר זהו הסבה לדעתי אשר לא מצינו בימי התנאים ואמוראים שיסכימו להבדל את הכתות השונות מישראל אשר היו אז, כמו כת "היודעים" וכדומה ממיני הכתות האלו אשר נכשלו בעון ע"ז, כמו שלא מצינו בימי הגאונים שיסכימו בהסכמה חלוטה לדחות את הקראים בשתי ידיים, רק הקראים בעצמם עשו את הקרעים בישראל ופירשו עצמם מהצבור הישראלי, ולא הרבנים דחו אותם מקודם...[66]

הרח"ה מדייק מדיוני חז"ל במשנה ובגמרא בעניין הדין עיר הנידחת כי ישנם מספר מרכיבים שונים של דין זה אשר היה אפשר להעלות על הדעת שיונהגו גם במציאות משפטית שבה אין אפשרות לדון דיני נפשות. אחדים ממרכיבים אלה הם "הגזירה", "הדחיה" וה"היבדלות" מיחידים או קהילות של יהודים חוטאים. הרח"ה טוען שחכמי המשנה והגמרא פירשו שלא רק שאין דנים את דין עיר הנידחת אלא גם אין **עושים** אף היבט של עיר הנידחת, גם כאלה שלכאורה ניתן היה לעשותם גם בלי הסמכות לדון את הדין בשלמותו. הרח"ה הציע לעיל דיוק דומה בקשר לזקן ממרא. הרח"ה תופש את הלשון "אין עושין" כמטילה מעין איסור: "שלא יכלו לגזור", "שאין כח לב"ד לגזור", "אין שום דין מעיר הנדחת נעשה", לא "יסכימו להבדל". סופו של דבר, על פי דין אסור לנו כיום להיבדל מכל יהודי או קהילה של יהודים.[67] נתיחס בהרחבה לסימוכי הרח"ה לפסיקתו זו בדיון אודות מקורות השיטה.

נדמה כי ישנו דמיון רב למדי בין כריתת האדם מישראל בהקשר הכרת הקדום לבין אותו היבט של עיר הנידחת שהוא דחיה והיבדלות מן החוטאים. גם אלה וגם אלה נדחים מן העם ואין להם "דין עדת ישראל כלל". אומנם, כפי שנראה, מיתות בית הדין, ויש להניח גם אלו של תושבי עיר הנידחת, מכפרות על המתים ומשיבות אותם אל חיק עמם בעולם הבא. אך על אף זאת נראה

---

[65] הרח"ה, מלכי א', עמ' 10-11.
[66] הרח"ה, מלכי ב', עמודים 48-49.
[67] עם זאת, יתכן על פי הדברים כאן ודברים שנראה בפרק ח' אודות אזרחות חילונים שמשיהודי שבוחר להיבדל מעמו, נבדלים ממנו. רמז לכך כאן ניתן למצוא בדברי הרח"ה בסוף הקטע "...בעצמם עשו את הקרעים בישראל ופירשו עצמם מהצבור הישראלי".

ששלב גזירת הדחיה מבטא נתק בדומה לכריתת הכרת. מעניין, אם כן, שהרח״ה לומד את אותו האיסור העקרוני, דחיית יחיד או רבים מעם ישראל עקב חטאיהם, משני מקורות שונים בתכלית: שינוי משמעות הכרת על ידי חז״ל והעדר המזבח בהקשר דיני עיר הנידחת. נכונותו להסיק את אותו הדין, או לפחות אותו העקרון, מהקשרים הלכתיים נבדלים לגמרי מלמדת על חשיבות המהלך מבחינתו.

הערך החיובי של הימנעות מן הכרת ומן הכריתה

הרח״ה מפרש שאילו הסמיכה היתה מחדשת את דיני הנפשות ובכללם את דיני עיר הנידחת הוא היה מתנגד לחידושה.[68] הצבענו לעיל על סיבה אחת לכך: אין אפשרות מדינית-מציאותית לכרות כריתות בעם. אך מעבר למציאות הקשה אין ספק כי הרח״ה גם מוצא ערך חיובי ממשי בהימנעות מכריתת חוטאי ישראל. היבט אחד של הערך החיובי של הכללת החוטאים בעם הינו בבירור אהבת ישראל. ראינו זאת לעיל בהקשר של דחיית הרח״ה את האפשרות שמחללי שבת בפרהסיא בירושלים ייענשו על כך. הוא כתב שכלל לא עולה על הדעת ״שנסגור את דלתות ארץ ישראל ולא יניחו להכנס את אחינו הנודדים״. אדרבה הרח״ה תובע לקבלם ״בידים פתוחות״ וכן ״להטיף דברי חיבה ואהבה ומוסר ואמונה״. במקומות רבים הרח״ה אף מבטא את אהבתו גם כלפי יהודים שאינם משלומי אמוני ישראל. נוסף לכך, יהודים חוטאים אלה אינם רק מסכנים אלא תורמים הם תרומה כבירה וחיונית לגאולת העם והארץ. על כן, הרח״ה כתב דברים אלה על מי שביקשו לפרוש מבחירות מוסדות הישוב החדש עקב השתתפות נשים:

> וביחוד על החכמים להיזהר בדבריהם ובדרכי לשונם, שלא להוציא את החרב מתערה ולפוגמה בלישנא לאמר בלשון חזק כזה ״הבדלו״ לכנות את קהילות ישראל מבקשי השלום וחורשי אהבה בשם ״העדה הרעה״, אשר רק המחזיקים במחלוקת מוכנים בשם נורא כזה, אשר עוברים בשאט נפש על ל״ת של לא יהיה כקרח וכעדתו, ולא על זרע יעקב העובדים בכל כחם לאחד את ישראל ומוסרים נפשם על תחית עם ישראל וחרות ארץ ישראל, אפילו אם טועים באיזה דבר. והנני חושש להבודלים שלא יכשלו ח״ו בעון של הפורש מדרכי צבור...[69]

נשוב לדברים אלה כשנדון בערך הלאומיות בהקשר של אזרחות חילונים, אך כבר כאן ברור שהערך התורני החיובי שהרח״ה מייחס למפעל הציוני מהוה שיקול רם מעלה בהכרעתו שאסור בימינו להכריז ״הבדלו״ על קהילה מקהילות ישראל אפילו הם ״טועים באיזה דבר״ גדול או קטן.

סיכום ההענשה כמענה למשמעותה המדינית של הדת

לאור כל הנ״ל, אנו מוצאים שההענשה כמענה למשמעותה המדינית של הדת דרה בכפיפה אחת הן עם התובנה שהסמכות המדינית נועדת ממהותה לתכליות מדיניות והן עם דבקות הרח״ה בקיומן הלכה למעשה של החירויות הליברליות במדינה היהודית העתידה לקום. ראשית, זאת מכיוון שהמענה העקרוני לתפקיד הדת במדינה אינו כפיית קיום מעשי הדת אלא העמדת האדם מול בחירה צלולה: או שמזדהה הוא עם זהותו הדתית של הקולקטיב או שהוא מוצא את מקומו מחוץ לקולקטיב. אין מדובר אומנם בעמדה פלורליסטית כלל ועיקר, אך מדובר בעמדה שעולה בקנה אחד עם חשיבות עצמאות דעת האדם מצד אחד, והמחויבות הטוטלית של הקולקטיב היהודי לנורמות הדת מצד שני. עם כל זאת, פתרון עקרוני זה לא יחול במדינה היהודית החדשה לאור המציאות המדינית, לאור העדר התנאים המשפטיים הפורמליים להפעלתו ולאור השיקולים

---

[68] הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 3 ו־49.
[69] שם, עמ׳ 14.

המעניקים משמעות תורנית חיובית להכללת כל יחידי עם ישראל וקהילותיו במאמץ הלאומי החדש-ישן על אף היות חלקם מהם טועים וחוטאים על פי התורה.

**הענשה כביטוי של ערכיה הדתיים המיוחדים של החברה התורנית.**

על אף שהרח"ה אכן מייחס משמעות חיובית מסוימת לדיני הנפשות לאור היותם מצוות עשה המוטלות על בית הדין כפי שנראה, הוא בכל זאת רואה אותן כתופעה בדיעבדית מובהקת אשר חז"ל פעלו לצמצמה ככל שניתן:

> וגם בעת שישבו סנהדרין בלה"ג ג"כ מעטו מאד בדיני נפשות עד שאמרו סנהדרין הורגת אחת בשבוע נקראת חבלנית ראב"ע אומר אחת לשבעים שנה ר"ט ורע"ק אומרים אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם (מכו' ד"ז ע"א), **כי בכלל הכירו חכמי ישראל מאז את אשר מכירים היום גם הרבה חכמי אומות העולם, כי דיני נפשות בכלל צריכים להבטל מן העולם, מכל וכל כי לא על ידי דיני נפשות מתמעטים שופכי דמים בעולם**, אשר על כן לא חשו גם רע"ק ור"ט לדברי רשב"ג אשר אמר אף הן מרבין שופכי דמים בישראל, וגם רבינו הקדוש בסדור המשנה כתב רק דעת היחיד בין המרובים כדי לבטלה להלכה, ולולי מסתפינא הייתי מפרש דברי רשב"ג אף הן מרבים שופכי דמים בישראל לא נמשכים על ר"ט ורע"ק כלל...אמנם דבריו נמשכים על הסנהדרין החבלנית אשר הורגים אחת לשבוע הן מרבים שופכי דמים בישראל **כי משפט דיני נפשות בתדירות לא מועיל להמעיט את הפושעים, אדרבא דם אדם הוזל על ידי זה ומתרגלים לשמוע מזבחי אדם, ועל ידי זה מתרבים שופכי דמים בישראל, כאשר הנסיון הורנו עתה בהמלחמה העולמית אשר נתרבו שופכי דמים...במשפט המדיני דיני נפשות לא מתקנים רק מקלקלים...**[70]

אין לדיני נפשות שום משמעות **מדינית** חיובית. הוצאת חטאים להורג אינה מחזקת את אושיות החברה והמדינה אלא דווקא פוגעת בהן. הוזלת דם האדם מרבה שופכי דמים בישראל, כפי שמדגיש הרשב"ג על פי פרשנותו החדשנית של הרח"ה, ועל כן ככל שמרבים בדיני נפשות מטילים עומס גדול יותר על מערכת ההענשה המשפטית-מדינית הרגילה המופקדת על שמירת הסדר הטוב.

עם כל זאת, בכמה מקומות שונים הרח"ה מצביע על המשמעות הדתית המיוחדת של דיני הנפש של התורה:

> ...עיקר עונש החטא עצמו הוא כריתות הנפש מעמו, בחייו במותו ומיתות ב"ד הם כפרה להחוטא שינצל מהעונש החמור של כריתת הנפש על ידי כפרת מיתתו שיחשב ע"י כפרה זו לרעיך ואחיך, אשר על זה אמרה רות באשר תמותי אמות שפירשו חז"ל בארבע מיתות ב"ד, ר"ל שלא אכרת מעמך אפי' על ידי החטא כי מיתתי תהי' כפרתי...[71]

לדעת הרח"ה מיתות בית דין נועדות אך ורק לכפר על החוטאים על מנת שלא ייכרתו מעמם. הרח"ה מדגיש וחוזר ומדגיש שלא מדובר בעונש מדיני אלא במהלך דתי מיוחד. אומנם, יש להניח שלפחות בחלק מן המקרים המוצא להורג עצמו אינו מסכים על פי דעתו החופשית לביצוע העונש(!), אך בכל זאת שותף הוא לערכי היסוד של החברה הדתית אשר מחייבים מהלכים אלה על מנת לכפר על החטאים. ברור שבהקשר של חברה לא דתית, בה אין השאיפה לכפרה כזו והאמונה בה נחלת הכלל, מיתות בית דין מאבדות את משמעותן.

על אף הצורך בכפרה, אין דעת הרח"ה נוחה ממיתות בית הדין גם במסגרת אותה חברה דתית אדוקה. גם בהקשר זה דיני נפשות הם מוסד דתי-תורני מזיק ביותר שנועד רק להתמודד בשעת חירום עם מצבים קיצוניים ויוצאי דופן, ועל כן החכמים ביקשו לצמצמו כמה שיותר:

> ובספרי חדושי הרח"ה למס' הוריות ס' מ"ב וס' מ"ח בארתי שעונש הנפש החוטאת היא רק כריתת הנפש מעמו, ועונש הב"ד של מטה **היא כפרה על הנפש החטאת למען לא יכרת מעמו ולא לעונש מדיני**, אשר על כן אמרו בסנהדרין נ"ב ע"ב "בזמן שיש כהן יש משפט בזמן שאין

---

[70] שם, עמ' 2-3.

[71] הרח"ה, חידושי א', עמ' י', סימן מב, ד"ה ושם:

כהן אין משפט", כי גם המשפט מזבח כפרה הוא, ובארתי שם שעיקר משפט ב"ד להחוטא הוא על אשר חטא על נפשו בשמעו מפי המתרים את עונשו ולא חש לחייו ועשה את אשר עשה ולא יכופר לו את אשר חטא לנפשו כי אם בהעונש אשר קבל עליו, וגם זה מין משפט מערכה הוא, מפני המראתו נגד ההתראה כי כל ישראל יוצאי צבא המה ללחום עבור לאומיתם ודתם[72], ונחוץ לחזוק הדת והלאום[73] לענוש להממרה והמתיר את עצמו למיתה ולמלקות בעונשי המערכה, אבל עונשי המערכה צריכים להתמעט בכל האפשר כי רבוים מקלקל יותר מאשר מתקן, ואת המיעוט הזה חפץ ר"א בן עזריה להעמיד על אחת לשבעים שנה, אבל מי שלא הותרה ולא התיר עצמו למיתה ולמלקות לא יענש בעונשים האלה כלל וכלל רק בעונשי חוקי המדינה כמה שקלקל וחטא להחברה, ועונשים האלה המה לפי הסכמת הצבור בכל דבר כפי הקנסטיטושין אשר יסכימו עליו...ופשוט שהיום אשר אין מקום נקדש במחיצות ומחנות ואין לנו כהן בעבודתו אין לנו דיני נפשות כלל ולא יועיל לזה השבת הסמיכה, ולו הועיל לזה השבת הסמיכה היה שוה שלא להשיבה...[74]

הרח"ה מציג בדברים אלה את עונשי בית הדין כאמצעים קיצוניים שנועדו לכפרת נפש החוטאת אשר נקלעה למצב שבו אך ורק עונש כזה מסוגל למלט אותה מנשיאת חטאה כל הימים. אם החוטא לא היה מקבל התראה, או לא היה מתיר עצמו למיתה על ידי קבלת ההתראה, לא היה צורך להטיל עליו עונש בית דין. עונשי הגוף והנפש של התורה, אם כן, הם מעין תרופה קשה אשר נחוצה לטיפול במחלות קשות אך עקב תופעות הלוואי הקשות שלה משתדלים להמעיט בה ככל שניתן[75].

נקודה חשובה בדברי הרח"ה כאן היא הזיקה אותה הוא יוצר בין אופיים של עונשים אלה לשיטתו לבין תלותם בקיום מערך הקרבנות בבית המקדש. הרח"ה מדגיש שקביעת חז"ל ש"בזמן שאין כהן אין משפט" משקפת את היות "המשפט", עונשי הגוף והנפש של התורה, "זבח כפרה". כלומר, עונשי הגוף והנפש של התורה, כמו הקרבנות עצמם, נועדים לכפר על נפשות החוטאים ועל כן כמו שאין להקריב קרבנות חטאת אלא כאשר הכהנים בעבודתם על גבי המזבח, כך גם אין לקיים דיני מלקות ונפשות. ישנו גם היבט מצמרר בשיטה זו של הרח"ה: בדברים שציטטנו לעיל הוא כינה דיני נפשות "זבח אדם". כאן הוא מכנה אותם, כאמור, "זבח כפרה". עולה הרושם שהרח"ה תופש את דיני הנפשות כמעין קורבן אדם אשר נחוץ בהקשר דתי מיוחד על אף שגם שם ראוי להמעיט בו בכל שניתן ושבימינו אין לחדשו בשום פנים ואופן. בשל כך מצהיר הרח"ה שהיה מוותר על השאיפה החשובה לו כל כך לחדש את הסמיכה אם חידושה היה מחדש גם את עונשי התורה האלה.

במקום אחר הרח"ה אומר דברים אלה:

אשר מתאונן כת"ר על שאין שם [בישראל של היום] ב"ד לדון ארבע מיתות כו', אמנם ידידי אם כי על ב"ד אנו מתפללים ישוב אלקים שופטנו כבראשונה, אך לא לדון ד' מיתות...וסנהדרין ההורגת אחת לשבעים שנה לדברי ר' אליעזר בן עזריה נקראת חבלנית, ור"ט ורע"ק אמרו אלו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם, ואם שרשב"ג אמר אף הם מרבים שופכי דמים בישראל (מכות ד"ז ע"א) לא אמר זה רק נגד שפיכת דמים אבל לא נגד שאר חייבי מיתות, כי הן אמת שמ"ע על ב"ד לדון בארבע מיתות אבל רק למי שהותרו בו,

---

[72] דברים אלה מתיחסים לדברי הרח"ה שקדמו לציטוט זה בהם הוא משווה בין דיני נפשות לבין משפטי מערכה שהסתיימו בהוצאות להורג במהלך מלחמת העולם הראשונה.

[73] דברים אלה מעוררים ספק לגבי קביעת הרח"ה שמשמעות עונשי בית הדין היא דתית ולא מדינית. אין לומר שהרח"ה נסוג מהבחנתו זו, הרי הוא קבע רק כמה משפטים למעלה (בקטע המצוטט) שאין ערך מדיני לדיני נפשות. אך עם זאת, קשה לקרוא את הביטוי "נחוץ לחזוק הדת והלאום" כמתיחס אך ורק לכפרת נפשו של החוטא עצמו. על כן, יתכן שעבור הרח"ה, עונשי בית הדין מהווים גם מענה חלקי למשמעותה המדינית של הדת, כפי שהצגנו אותה לעיל. משמעות מדינית זו רלוונטית אך ורק בחברה דתית מיוחדת, ועל כן הרח"ה מנגיד בינה לבין "עונש מדיני" שמתפקד בכל חברה מדינית. אך עם זאת נראה לי שעיקר תפישת הרח"ה את עונשי בית הדין היא שמדובר בכפרה דתית עבור היחיד.

[74] הרח"ה, מלכי ב', עמ' 3.

[75] הרח"ה חוזר ומאפיין את דיני הגוף והנפש של התורה באופן זה גם במקומות אחרים. ע' הרח"ה, מלכי ב', עמ' 58.

אבל אין מצוה להתרות כאשר יודעים שלא ישמע ויתיר עצמו למיתה, וגם על כגון זה שייך כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע.[76]

בדברים אלה הרח"ה מבטא בצורה ברורה את רתיעתו מדיני נפשות אף לצורך כפרה. נדמה שלא קשה להבחין בהזדהותו עם ר"ט ורע"ק אשר מצהירים כי אלו היו בסנהדרין לא היה נהרג אדם מעולם. כאן הוא מציע פרשנות שונה לדברי רשב"ג מזו שראינו לעיל. רשב"ג מסכים עם ר"ט ורע"ק שבאופן עקרוני ראוי לא להוציא אף אדם להורג פרט לשופכי דמים. ייתכן כי לדעת הרח"ה רשב"ג חולק על שיטתו לפיה אין משמעות מדינית וסבור שיש צורך להוציא שופכי דמים להורג על מנת להגן על החברה. או אולי רשב"ג מבטא את האינטואציה המובנת שדווקא עוון של שפיכות דמים מצדיק שפיכת דמים. כך או כך, הרח"ה מוצא הסכמה רחבה בין החכמים שאין לבצע דיני נפשות פרט למצב שבו מדובר ברוצחים.

הרח"ה מציג כאן טענה נוספת חשובה ביותר להבנת שיטתו. הוא קובע שבמצב שבו ברור כי החוטא לא יירתע ממעשהו על אף ההתראה הניתנת לו על ידי העדים, אין מצוה להתרות בו. כידוע, ההתראה (וקבלתה) הכרחית להתרת החוטא למיתה.[77] אך הדברים שמצטט הרח"ה, "מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע" אינם מופיעים בהקשר של התראה לחוטאים לגבי העונש הצפוי להם אלא בהקשר של מצות תוכחה המחייבת כל אחד מישראל להוכיח את בני עמו על החטאים אשר בידיהם[78]. מצות התוכחה, הקביעה שאין לקיימה אם לא "תישמע", והזיקה בין מגבלה זו לבין מגמת חכמים שונים להתיחס אל החילונים כאל אנוסים הפטורים מכל עונש, ישחקו תפקיד חשוב בהבנת תפישת הסובלנות של הרח"ה בהמשך. כאן נציין רק שהכריכה שכורך הרח"ה את הנסיבות בהן לא ניתן להוציא מיתות בית דין אל הפועל עם נסיבות שבהן אין להוכיח את החוטא עקב מצבו תודעתו (אשר במסגרתו לא יכול "לשמוע" את ההוכחה באופן בונה) מבשרת על מגמתו לשלול כפייה בשם הדת על מי שאינו מזדהה עם הדת.

העדר התנאים הפורמליים הנחוצים להנהגת העונשים

לאור השלילה העקרונית של דיני הנפשות, ולאור שייכותם למשמעות הפנימית של חיי הדת, ברור מדוע קובע הרח"ה כי אין כל מקום לדיני נפשות בישראל המודרנית. ברם, כפי שראינו לעיל, הרח"ה אינו מסתפק בטענות אלו אלא גם מדגיש שאין כל אפשרות להנהיג דיני נפשות מצד התנאים ההלכתיים הפורמליים הנחוצים להם. ראשית, כפי שראינו לעיל, ללא התערבות נבואית-ניסית אי אפשר לחדש את המזבח בבית המקדש. שנית, ראינו את הכלל התלמודי "בזמן שאין כהן אין משפט" אשר פירושו המקובל הוא שאין דיני נפשות נוהגים בזמן שאין הכהנים מקריבים את הקרבנות בבית המקדש. זאת עוד. ראינו שהרח"ה תלה עקרון זה באופיים הדתי המיוחד של דיני נפשות: מכיון שמדובר במעין "זבח כפרה", אין אפשרות להנהיגו אלא כאשר שאר הזבחים קרבים על המזבח. על כן, ברור שגם בהקשר של חידוש הסמיכה לא יחודשו דיני נפשות בישראל.

אם ברור על פי המקורות הקלאסיים שאין מיתות בית דין נוהגות כאשר אין מזבח, כפי שנראה בדיון במקורות השיטה להלן, פחות ברור על פי מקורות אלה אם גם עונש המלקות בטל יחד עם ד' מיתות בית הדין. כפי שנראה להלן, אין מחלוקת על כך שמלקות מן התורה נוהגות רק כאשר ישנם שופטים סמוכים, אך כזכור חזון הרח"ה מחייב את חידוש הסמיכה ועל כן עליו לנמק

---

[76] הרח"ה, מלכי ד', עמ' 26 (מכתב ז').
[77] ע' רמב"ם הלכות סנהדרין יב ב.
[78] בבלי יבמות סה ע"ב.

מדוע לא יונהגו מלקות מן התורה בעת חידוש הסמיכה. בשאלה על הסמיכה, ממנה ציטטנו בהרחבה לעיל בנוגע לדיני נפשות, ברור שהרח"ה מניח כי לא יהיו מלקות בישראל המודרנית למרות חידוש הסמיכה. הוא אף מרחיב את הדיבור על כך שהרעיון הנפוץ בימי ר' יעקב בי רב, שלפיו אין התשובה מכפרת על הכרת וזקוק החוטא למלקות מן התורה על מנת להיפטר מעונשו, היה מוטעה מיסודו, שהרי התשובה מכפרת.

אך שאיפתם של ר' יעקב בי רב ותומכיו לחדש את המלקות גם ללא חידוש המזבח מדגישה שיתכנו, אולי, מלקות ללא מזבח. ואכן אנו מוצאים שר' אברהם עלבערג כתב לו לרח"ה ושאל מהי שיטתו בענין המלקות.[79] עמדתו של הרב עלבערג היא שבזמן שאין כהן אין מלקות אך הרח"ה מתלבט לגבי הראיות שהציג באותו המכתב ובסוף מסכם הרח"ה "והדבר צריך הכרע ועכ"פ לא מפורש, אך בין כך ובין כך כבר בארתי בהשאלה צד 5 כי אין מטרתי בחדוש הסמיכה באותה מטרה שחשב עליה הר"י בי רב ז"ל...ולא נחוץ לנו עתה שיקלה אחינו לעינינו בעת אשר כבר אשמנו מכל עם בושנו כבר די מכל דור".[80]

<u>חירות, עצמאות הדעת ותודעת הכופרים בתורה</u>

**אונס תודעתי**

אומנם, הרח"ה כבר קבע שמינים ומשומדים לא יוצאו להורג במדינה היהודית, אך בכל זאת הדרך שבה תופסים  הסוטים מנורמות היהדות בקטגוריות אלו תהיה בעלת השלכות כבדות משקל. אין צורך להיכנס לעובי הקורה של כלל אמצעי הדחייה וההרחקה של עולם התורה כלפי הסוטים מנורמותיו על מנת להיווכח שאם החילונים במדינת ישראל ייתפשו כמינים ומשומדים היחס כלפיהם מצד האוכלוסיה הדתית, וכן מצד מוסדות המדינה במידה והיא משקפת את ערכי התורה, יהיה שלילי בהחלט. כמו כן, הקביעה שהציונים החילונים הם מינים ומשומדים, עם כל המטען השלילי הנלוה למושגים האלה, תעמוד בניגוד להערכתו החיובית של הרח"ה כלפי עצמאות הדעת האנושית, שהרי הרח"ה מכיר ברצינות ובעומק של שאיפתם של אלה להשיג את האמת ואת הטוב, וכן הוא מודע היטב לאופי האותנטי של עמדותיהם בהקשר הזה.[81] על כן, אין זה מפתיע שהרח"ה משתלב, ואף מפתח על פי דרכו, זרמים במסורת ההגותית וההלכתית היהודית שמנטרלים, הלכה למעשה, את הקטגוריות של המינים והמשומדים.

בתשובתו העוסקת בחברי תנועת המזרחי אשר אינם שומרים שבת, נזקק הרח"ה לדון באופן רחב במעמדם של יהודים החורגים משלומי אמוני ישראל באופנים שונים ועקב סיבות שונות. קטגוריות אלו ועמדת הרח"ה לגביהן זכו להצגה וניתוח פרטניים אצל צ' זוהר ושגיא ואצל ד' זוהר במחקריהם[82] ועל כן לא נחזור ונסכמם כאן. הרח"ה מתיחס בדברים אלה בעיקר ליהודים בחו"ל השומרים על מידה כזו או אחרת של זהות יהודית דתית מסורתית והוא מוצא דרכים שונות ללמד זכות עליהם ועל דתיותם ועל כן לקבלם כיהודים במסגרת חיי הקהילות בחו"ל ובתור חברים בתנועת המזרחי. מסתבר שבנוגע ליהודים אלה הרח"ה גם סבור שאין

---

[79] הרח"ה, מלכי ד', עמ' 30 (מכתב ח').
[80] שם, עמ' 32.
[81] ע' לעיל על עצמאות הדעת, ובפרק על מעמד החילונים בהמשך.
[82] ע' שגיא וזוהר, שם, עמ' 156-147, ועמ' 187-177, וזוהר, שם, עמ' 158-140.

לכפותם או להטיל עונשים כלשהם עליהם, הרי סופו של דבר יש להתיחס אליהם ככשרים הזקוקים לסיעוד רוחני פה ושם.

בדברים אלה יש תמיכה לסובלנות המעשית שלה מצפה הרח״ה, כפי שראינו לעיל. אך בהקשר זה הרח״ה נתלה על היותם של יהודים אלה דתיים באופן זה או אחר, כך שניתן לפרש את חטאיהם ככשלים נקודתיים במסגרת אורח חיים תורני, או לכל הפחות לגלות אצלם סימנים של תשובה רגעית. מכאן שעל אף שפרשנויות ופסיקות כאלו יועילו ליצור מציאות סובלנית עבור חלק גדול מן האוכלוסיה של המדינה היהודית, כל עוד החירויות הליברליות תלויות בכך שהנהנים מהן הם יהודים שומרי מסורת במידה זו או אחרת, אי אפשר לדבר על תפישה של חירות המסוגלת לבסס מדינה דמוקרטית אמתית.

רק קטגוריה אחת מתוך אלו שמציע הרח״ה נוגעת ישירות להגנה עקרונית על החירויות הליברליות אל מול מצוות התורה והיא של הדוחים את דת ישראל להלכה ולמעשה תוך תודעה עקבית ומוצהרת השוללת את החובה לשמור תורה ומצוות. אנשים כאלה אינם אלא מינים ומשומדים על פי הקריאה הפשוטה של הדין התלמודי. יתכן כי רבים מן הנתפשים כיום כ״חילונים״ היו מוצאים את דרכם אל הקטגוריות של 'הדתיים למחצה' עליהם הרח״ה מלמד זכות, אך רק עמדתו כלפי מי שמתנער במפורש ובמעשה מסמכות מצוות התורה, דאורייתא ודרבנן, יכולה לשמש תשתית לחירויות הליברליות כפי שהן מקובלות במדינות הדמוקרטיות.

הנה מעיקרי דברי הרח״ה אודות קטגוריה זו:

> המין השלישי מאלה המה גדולי חקקי לב בעלי מדות ישרות ואוהבי עמם ואת כל המרבה כבוד לעמם, ומהם גם מושיעים לציון רועים ונסיכי אדם, אך האור הגדול של המדעים הכם בסנוירים, ולא ראו נכוחה, וטועים בכמה עיקרים מעיקרי התורה במחשבה ובמעשה, ובתם לבב וניקיון כפים **עוברים על עבירות קלות וחמורות בדברים העומדים ברומו של דת ישראל**.
>
> והנה במה שנוגע מצד הלמוד והמחשבה [אין חובה להסיק דבר מסוים מן הלימוד או לחשוב מחשבה מסוימת] כי הידיעה לא תלויה בהבחירה וכל שלא תלוי בהבחירה לא נקרא מצוה...[וכן] על הדעה לא יועיל שום צווי ופקודה, כי לא תלויה בבחירה רק שצריך ללמוד עד שיוכיח אמתת הדבר במופת אשר יסכים לו שכלו כפי אשר מצא לעצמו לא בסמיכה על אמונת אחרים לבד...
>
> אומנם בהנוגע לעניני פה הוא כי לא המחשבה והלמוד לבד אך גם על דבר **המעשה הבאה בסבת המחשבה המוטעת** אם שאסור לו לעשות בטעותו אחרי שדעותיו הם נגד דעת חכמי התלמוד אשר מפיהם אנו חיים בהמעשה אשר יעשה אותה האדם וחי בה, אבל פטור מעונש מטעם אונס כדאי׳ בשבועות כ״ו ע״א האדם בשבועה פרט **לאנוס**...וכדאמרינן בפרק כלל גדול **אומר מותר** אנוס הוא...
>
> ולכל הדעות בין למ״ד אומר מותר אנוס הוא ובין למ״ד שוגג הוא, ואפי׳ למ״ד דקרוב למזיד הוא (מכות ד״ז ע״ב) אבל זה בלי ספק דאין לו דין מומר כי **לבו אונסו** או הטעו...וגבי שבת לרב ור׳ יוחנן היכי שלא היתה לו ידיעה כלל עכ״פ כגון **תינוק שנשבה** בין העכו״ם...
>
> איך שיהי׳ ברור הדבר כי האומר מותר לאו מזיד הוא עכ״פ, אפי׳ אומר מותר בדבר שמפורש בתורה והדעת אוסרתו כמו מותר להרוג לישראל, ואיך נקרא לאיש כזה מומר,
>
> ואם שבמה שנוגע למעשה במומר לאותו דבר אינו באותו דבר, כמו מי שאיננו מודה בעירוב, אינו בזביחה, וכדומה בדין מומר לאותו דבר, אבל לא נחשב לזה כמומר לכל התורה כלה בדבר שלא עשה מעשה לדעת שלא כתורה, אחרי שהאומר מותר לאו מזיד הוא לכו״ע שאפי׳ אם נאמר שהמומר לחלל שבתות לתיאבון ג״כ כמומר לכל התורה כלה, אבל זה רק במזיד לכו״ע לא בקרוב למזיד ומכש״כ למ״ד שוגג הוא,
>
> ואין לנו רק לבקש עליהם רחמים וילמדו תועים בינה ויראוך כל המעשים וישתחוו לפניך כל הברואים ויעשו כלם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם...[83]

כבר ראינו לעיל את עמדת הרח״ה לפיה אין האדם אדון למחשבותיו ועל כן לא מתאיםלצוות עליו או להענישו בהקשר זה .ראינו גם שהרח״ה מכיר בכך שישנן אמונות ודעות, כגון קיום הא״ל

[83] הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 169-166.

ותורה מן השמיים, שביטולן יגרור ביטול קיום המצוות. ראינו לעיל, בהקשר של כתיבתו הצעירה של הרח"ה בכתב העת וה<u>מסדרונה</u>, כי הרח"ה ראה בכל זאת בחוטאים ברי עונשין עקב מחשבותיהם הכופרות וזאת מכיוון שעליהם לקדש את שם שמיים על ידי הקרבתם את לבם הכופר על מזבח הציות למצות הא"ל. ההנחה הגלויה של הדברים שם, כפי שציינו, היא שמדובר באדם דתי אשר נתקל בכשלים נקודתיים בעולמו הדתי הפנימי, והוא מתגבר עליהם בעזרת פנייה אל ערכים, אמונות ודעות אחרים שמעניקים משמעות דתית ואישית גדולה למעשה הציות לה' על אף הספקות.

ברם, בדברים המצוטטים עתה הרח"ה מגיע למסקנה שונה מאד מן המסקנה שהגיע אליה אז. שם, כאמור, נבוכים אלה עדיין ברי עונשין הם בכל הנוגע לדברים שהם אומרים ולמעשים שהם עושים. אומנם, לאור הסובלנות המעשית השוררת במדינת הרח"ה מחד, ודרכו בתשובה על החברים במזרחי מאידך, יש להניח כי עונש כזה לא היה יוצא לפועל וזאת אפילו על פי הדברים הכתובים ב<u>מסדרונה</u>. אך כאן מגיע הרח"ה למסקנה שונה בתכלית: החוטאים אנוסים הם ובשל כך פטורים באופן עקרוני מכל עונש לא רק בנוגע למחשבותיהם אלא גם בנוגע לאמירותיהם ולמעשיהם אשר אינם אלא "עבירות קלות וחמורות בדברים העומדים ברומו של דת ישראל". חוטאים אלה כלל אינם נכנסים לקטגוריות של מינים ומושמדים לכל התורה כולה.

הרח"ה אינו אומר במפורש מה הובילו לפסוק פסק שונה כל כך בשני המקומות. נדמה שאין הרח"ה רואה סתירה בין עמדתו אז לבין עמדתו כאן מכיוון שלאורך הדיון כאן, ב<u>מלכי בקדש</u>, בנושא המזרחי הרח"ה מפנה מספר פעמים לדיון שערך שם ב<u>מסדרונה</u> כאילו הטענות והראיות שהביא אז מהווים סימוכין לדבריו עתה. מהו אם כן פשר הקולא העצום שמצא בכתיבתו המאוחרת יותר? נדמה לי שהתשובה היא ברורה: בדבריו אודות המזרחי הרח"ה מתמודד עם תופעה חדשה, תופעה שספק אם הכירה על בוריה כאשר כתב בירושלים של הישוב הישן את דבריו ב<u>מסדרונה</u>. הרח"ה מבין באופן שלם כי החילונים האינטלקטואלים העמלים בשיבת ציון, "חקקי לב בעלי מדות ישרות ואוהבי עמם ואת כל המרבה כבוד לעמם, ומהם גם מושיעים לציון רועים ונסיכי אדם" אינם אנשים דתיים הנתקלים בכשלים נקודתיים בהשקפת עולמם התורנית. אדרבה, "האור הגדול של המדעים הכם בסנוירים, ולא ראו נכוחה". לא תאות הממון או שנאת עמם, לא רצון להיטמע בין הגוים או תאות עבודת אלילים, גדולי הציונות החילונית משוכנעים באופן מעמיק ואותנטי כי אכן אין תורה מן השמיים ואין חובה אלוקית או אנושית לשמור את מצוות התורה. מכאן, טוען הרח"ה, אין להם שום אפשרות אמיתית להיות שלומי אמוני ישראל. אין תשתית דתית רחבה שעליה אנשים אלה יוכלו לסמוך את הקרבת לבם הכפרני על מזבח הנאמנות לה'. הרח"ה מודע היטב למציאות שבה תביעה כזו חסרת כל משמעות היא עבור חילונים אמיתיים. על כן, אנשים אלה אשר **לבם אונסם**, אשר **אומרים מותר** על כל התורה כולה, אשר **נשבו** בתודעת הגוים, הינם **אנוסים** הן בנוגע למחשבותיהם והן בנוגע למעשיהם ומכאן הקולא הגדולה.

והנה דברים אלה בעלי משמעות גדולה הם לא רק בהקשר של הערך הרב אותו מייחס הרח"ה לעצמאות הדעת ולביסוס החירויות הליברליות, אלא גם בהקשר של שיטתו הרחבה של הרח"ה וביחוד תפישת האוטונומיה שלו שנידונה בחלק הראשון של עבודה זו. התוצאה היא, שעל אף החובה של כל יהודי לקיים את התורה, על אף היות עם ישראל וכל זרעיותיו מצווים עד

עולם לקיים את אשר קיבלו על עצמם באופן טבעי ובאופן על טבעי למרגלות הר סיני, אין אדם יכול להתחייב באופן מלא הלכה למעשה במצוות התורה אלא על פי דעתו העצמאית. אומנם, מזווית הראיה התורנית, שהיא זווית הראיה של מי שאמר והיה העולם, היהודים המנוכרים לתורה הם בגדר אסון וטרגדיה, אך עם זאת, אין הם מינים או משומדים מצד ההשלכות המשפטיות, הדתיות והחברתיות של מעמד זה. התורה על פי פרשנות הרח"ה מקבלת כי במקום שהחילוני עומד אין אפשרות אמיתית לקיימה. על כן, שום אמצעי של כפייה או הרחקה אינו רלוונטי לגביו, "ואין לנו רק לבקש עליהם רחמים וילמדו תועים בינה ויראוך כל המעשים וישתחוו לפניך כל הברואים ויעשו כלם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם."

יוצא שלעולם אין מצב שבו ישנה התנגשות חזיתית בין השאיפה לכבד את דעתו האוטונומית של אדם החותר באמת ובאופן מעמיק להשיג את האמת והטוב לבין התכנים המחייבים של תורת ישראל. אומנם, יתכן גם יתכן שאדם כזה יגיע למסקנות הנוגדות את עיקרי היסוד של התורה. אך במצב שכזה התורה עצמה אוסרת על כל ניסיון לכפות את תכניה על הכופר, שהרי היא מכירה בכך שאין אדם אדון למחשבותיו. מכאן שהחוטא החותר לטוב באמת אינו אלא אנוס ואונס רחמנא פטריה. במידה רבה הרח"ה מבטל למעשה את המושגים "מינות" ו"שמד" מצד השלכותיהם הנורמטיביות: לא נמצא אדם, אפילו לא בין חברי השומר הצעיר, שעונה על אמות המידה של המין או של המשומד. אומנם ברור שקבלת מצב בו יהודי אינו מקיים את חובותיו התורניות היא לעולם בדיעבד, אך הגורם הישיר למצב זה, עצמאות הדעת האנושית, הינה גם ערך חיובי אליו התורה מחנכת וגם הכרח אפיסטמי המחיל על האדם הנכנע לו את המשמעות ההלכתית של מושג האונס.

נשרטט עתה בקווים כלליים את שיטת הרח"ה כפי שהיא עולה מהפרשנות שהוא נותן למקורות המסורת ונרחיב את הדיבור על שימושו במקורות אלה בסעיף "מקורות השיטה" בהמשך. כאמור, התשתית הראשונית של שיטת הרח"ה בנושא דידן היא הערך החיובי וההכרח האובייקטיבי של עצמאות דעתו של האדם. על תשתית זו הרח"ה מניח תפישה נוספת והיא שישנן אמונות ודעות שהן הכרחיות לחיי תורה. אדם הדוחה באופן עקרוני את קיומו של הא"ל או את האפשרות שהתורה והמצוות הן רצונותיו יתבטל באופן טבעי מקיום התורה והמצוות. על גבי תשתית הגותית זו הרח"ה מניח שכבה רעיונית נוספת המורכבת משורה של מושגי מפתח הלכתיים העומדים כולם בזיקה אל מושג "האונס": אומר מותר, לבו אונסו, תינוק שנשבה וכן עצם המושג אנוס רחמנא פטריה.

כפי שנראה בפירוט בסעיף "מקורות השיטה", פרשנות הרח"ה לסוגיות התלמוד אשר בהן נעוצים מושגים אלה אינה פשוטה כלל. נקדים חלק ממסקנותינו משם לצורך הצגת שיטת הרח"ה כאן. ראשית, אין זה ברור על פי ההקשר התלמודי שכל המושגים האלה מהווים סעיפים של מושג האונס. האומר מותר, למשל, נתפש על פי חכמים שונים ובהקשרים שונים כאנוס, שוגג או "קרוב למזיד". כמו כן, התינוק שנשבה נתפש כשוגג או כפטור אך המושג "אונס" אינו מוזכר לגביו כלל. בנוסף, "ליבו אנסו", או "לבך אנסך" כפי שהוא מופיע בתלמוד, שייך לתחום מיוחד בהלכה היהודית העוסק בשבועות ובנדרים. בתחום הזה חשוב במיוחד ש"פיו וליבו" של אדם יהיו שווים, ועל כן הטועה פטור, בנסיבות מסוימות. אך אין זה ברור כי ניתן להשליך מדיני שבועות ונדרים לתחומים אחרים. שנית, הדיון התלמודי במינים ובמשומדים למיניהם אינו נזקק לאף

אחד מן המושגים הללו. אדרבה, השאלות העולות שם עוסקות בזהות הפושעים ובעונשם המיוחד, וכן באופנים שבהם היהודי נמנע מהצלתם או מביא למיתתם, ואין כל רמז להקלה בדינם משום שהם "אנוסים" במובן זה או אחר.

בפנינו, אם כן, שני צעדים פרשניים המהותיים למהלך הפרשני שעושההרח"ה. ראשית: קיבוץ מושגים אלה לכלל תפישה של מעין "אונס תודעתי" לפיה אדם השולל באופן עקרוני את אמיתות התורה ועל כן אינו מקיים את מצוותיה הינו "אנוס" על ידי דעותיו הכפרניות[84]. ושנית: ההסבה של מערך המושגים השייכים לאונס התודעתי מהקשרם המשפטי בתלמוד אל תחום המינות והשמד. כפי שנראה בסעיף מקורות השיטה, על אף שהרח"ה בוודאי מחדש בפרשנותו למקורות אלה, קרוב לומר שהמהלך הראשון נסמך על הפרשנות הקלאסית לסוגיות הללו, כגון זו של רש"י, ואילו המהלך השני נסמך בראש ובראשונה על מגמת הרמב"ם ושורה של חכמים אחריו אשר פיתחו וגייסו את מושגי המפתח של "האונס התודעתי" לטובת ההתמודדות עם השמד והמינות.

יש לשים לב שהרח"ה אינו טוען שאלה הדוחים את התורה הם "אנוסים" באופן גמור אלא שהם פטורים "מעונש מטעם אונס". הוא ממשיך ומחיל את המושגים "לבו אונסו", "תינוק שנשבה" ו"אומר מותר" על אנשים אלה, אך תוך כדי אזכור הדעות השונות בגמרא לפיהן אנשים אלה לאו דווקא אנוסים אם כי "שוגגים" או אפילו "קרובים למזיד". דיוק זה של הרח"ה, המבחין בין "אנוסים" לבין "פטורים מטעם אונס" משקף את היותו קשוב לגוונים הדקים של המציאות ורחוק מהכללות תיאורטיות גסות. הרח"ה אומנם סבור שעצמאות הדעת הינה הכרח אפיסטמי. אך ראינו גם שהוא כתב במסדרונה שעל בעלי הדעות הכפרניות להקריב את לבם הספקני כמעשה של קידוש ה'. עולה מכך שעל אף שקיים קשר סיבתי מסוים בין תפישה כופרת לבין התנערות מן המצוות, בכל זאת יתכן אקט של רצון שבו יכריע אדם לפעול על פי יסודות אחרים, דתיים, אשר בנפשו. הכרעה כזו היא בתחום "המחשבה" ועל כן אין מדובר במציאות שהיא חסינה לגמרי מפני התערבות הרצון החופשי של האדם על פי הרח"ה. גם המצוה לידע שיש שם אלוק על פי פרשנות הרח"ה משקפת את המורכבות הזו: לא תיתכן מצוה להאמין בא"ל, שהרי אין זה תלוי בבחירה, אך תיתכן מצוה לערוך סדר לימוד שעשוי להוביל לידיעה שיש שם אלוק.

מכאן שעל אף שהרח"ה מתאר את מעשי הכופרים בתורה כבאים "בסבת המחשבה המוטעית" אין הוא מסיק מכך שהם אנוסים בהכרח אלא יתכן לתופשם כשוגגים או אפילו כקרובים למזיד. זאת מכיוון שכפי שהיחס בין הרצון לבין המחשבה הוא מורכב, כך גם היחס שבין המחשבה והמעשה. דבר אחד ברור: גם אם אדם המתנער מן התורה עקב האמונה התמה שאינה אמת אינו אנוס באופן מוחלט, הוא בכל זאת אינו **מזיד**. אדם שכזה הינו אולי חוטא, אולי יתחייב בקרבנות חטאת רבים עת יחודש בית המקדש, אך מכיוון שאינו מזיד הוא אינו גם מין או מומר.

---

[84] הרח"ה ביטא תפישה זו בתמציתיות בערך "אונס" שכתב עבור אוצר ישראל (הרח"ה, אונס): "**אונס**: הדבר הנעשה בכפייה ובאיום (duress, intimidation). "אונס רחמנא פטריה" הוא כלל גדול בדת ישראל (נדרים כ"ז.). ואמרו "אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו" (ע"ז ג.). דיני אונס מתחלקים לשלושה סוגים: **א) באמונה.** ב) בתנאי הדת. ג) בתנאי משא ומתן." (שם, כרך א', הדגש שלי).

יחד עם זאת, יש לשים לב לדבריו המסייגים של הרח"ה "ואם שבמה שנוגע למעשה במומר לאותו דבר אינו באותו דבר, כמו מי שאיננו מודה בעירוב, אינו בזביחה, וכדומה בדין מומר לאותו דבר..." מומר "לדבר אחד" או "לאותו הדבר" הינו מומר לתיאבון ולא להכעיס, שהרי מומר לעבירה אחת "להכעיס" אינו אלא בין המורידים ולא מעלין[85]. אך הרח"ה אינו מציע להגדיר את החילונים בהם הוא דן כמומרים לתיאבון שהרי גם לצורך קטגוריה זו נחוץ מעשה עבירה במזיד. נראה שזו כוונת הרח"ה בדברים הבאים מיד לפני קטע זה "ואיך נקרא איש כזה מומר". אך אם כן, מה כוונת הרח"ה בדבריו המסייגים בנוגע למומר לדבר אחד?

לדעתי הרח"ה מבקש להחיל על החילונים חלק מדין המומר לדבר אחד מבלי להחיל עליהם את השם "מומר", אפילו לדבר אחד, בשל ההשלכות ההלכתיות הנוספות שעלולות להיגרר מכך. נדמה שהחלק מדין המומר שהרח"ה מבקש לשמר בכל זאת הוא אי שיתוף העבריין בשותפות ההלכתית של המקיימים אותה חובה הלכתית בה הוא כופר. הרח"ה מביא שתי דוגמאות: "אינו מודה בעירוב" ו"אינו בזביחה". הדוגמה הראשונה לקוחה ממשנה עירובין פרק ו' הלכות א' וב'. על פי הפרשנות המסורתית[86], מי שאינו מודה בעירוב מבטא את שלילתו אל התורה שבעל פה, כגון הכותים, הצדוקים והקראים, ועל כן הוא לא יכול להיות שותף לעירוב החצרות. זהות אותו "אינו מודה" במשנה הראשונה לעומת "הצדוקי" המופיע במשנה השניה שם, וכן הלכות עירוב חצרות בכלל, הן פרק מורכב בהלכה היהודית. לעניות דעתי הרח"ה אינו מתכוון להתיר או לאסור עירוב חצרות עם האנשים הנידונים (דתיים חלקיים וחילוניים) אלא להפנות באופן כללי אל העקרון שמי שאינו מודה בדבר מסוים אינו משתתף בו.

אם כן, טבעי שצירף לדוגמה הראשונה את הדוגמה השניה, של מי ש"אינו בזביחה". הכוונה כאן היא שבניגוד למין יהודי, שאין מקבלים ממנו קרבנות, מומר לדבר אחד כן מקבלים ממנו קרבנות, אלא אם כן מדובר בקרבן המובא בשל אותה עבירה שהוא מומר לה. כלומר, המומר לעבירה מסוימת "אינו בזביחה" על עבירה זו, ואם יקריב קרבנו ייקרא זבח רשעים[87]. אך לאור היות הדוגמה השניה ("אינו בזביחה") מנותקת מן המציאות ללא מקדש, והדוגמה הראשונה ("אינו מודה בעירוב") מנותקת מן המציאות על פי פרשנותנו, מהי ההשלכה המעשית של רצון הרח"ה להחיל על החילונים היבט 'אי השיתוף' של דין המומר לדבר אחד? לדעתי הרח"ה מתכוון לסוגיות שונות כגון זו: בעל המשנה ברורה פוסק שמומר (לתיאבון) לדבר אחד, בהנחה שלא מדובר בשבת או ע"ז, הינו כשר לכתוב קלף לתפילין. אבל אם הוא "אינו מניח תפילין אפילו אם אינו עושה זה להכעיס פסול דתו איננו בר קשירה"[88] ועל כן חל עליו הכלל מי "שאינו בקשירה או אינו מאמין בה, אינו בכתיבה."[89] ישנם מצבים שבהם שיתוף החילונים כאילו היו משלומי אמוני ישראל מביא לידי אבסורד, כגון סופרי סת"ם חילוניים. הרח"ה מבקש לצמצם את השתתפות החילונים בחיי התורה כאשר שיתופם עלול להביא ידי אבסורד שכזה.

צמצום מבוקר זה של השתתפות החילונים בחיי שלומי אמוני ישראל מזכיר את עמדת הרח"ה, בה נעסוק בפירוט בפרק הבא, שאין לכלול חילונים ב"קהל" לצורך בדיקה התפשטותה

---

[85] ע' בסעיף מקורות השיטה למטה.
[86]ע' לדוגמה פירושים של הרמב"ם ושל קהתי על אתר.
[87] א"ת, כרך יא, ערך זבח רשעים, טור תרפא.
[88] משנה ברורה סימן לט ס"ק ו
[89] שו"ע או"ח לט, א

של גזירה. מקובל כי בנסיבות מסוימות גזירה של החכמים שלא התפשטה בציבור בטלה מאליה משום שאין הציבור יכול לעמוד בה. הרח״ה שואף להשתמש בכלי זה לבטל מספר גזירות מן העבר, אך נזקק לתחם גבולות ברורים אודות הקהל שבו יש להתחשב בענין זה, שהרי אם נתיחס לציונות החילונית לצורך זה נמצא שלא התפשטה שום גזרה. הדברים הם מורכבים מכיוון שהמקורות המגדירים את הקהל לצורך זה הם הם המקורות המגדירים את הקהל המדיני שבו הרח״ה משתף את החילונים באופן מלא. בכל אופן, נראה שהסתייגות הרח״ה כאן משיתוף החילונים בשותפות ההלכתית של מי שחיים חיי תורה בנוגע ל״מומר לאותו הדבר״ משתלבת במגמתו שם בנוגע לאי שיתופם בבדיקת התפשטות הגזירות. המכנה המשותף הוא שבשני המקרים שיתוף החילונים בשותפות הנידונה, אפילו לאור רצונו של הרח״ה לשמור על האחדות והערבות הדדית של כל ישראל, עלול להביא לידי מצבים אבסורדיים זהים, כגון ביטול מנהגים דתיים עקב אי שמירתם בקיבוצים חילוניים או סופרי סת״ם שאינם שומרי מסורת. עם זאת, אין לשכוח כי מגמתו הכללית של הרח״ה היא לאחדות ישראל וקבלת כל גווני הזהות היהודית, אפילו כשמדובר בשיתוף יהודים אשר התנערו מכמעט כל סמן יהודי בחיי הקהילה הדתית, כפי שקבע הרח״ה במפורש בתשובה העוסקת במחללי השבת בפרהסיא וכדומה[90].

**סיבת אי הנהגתו של הדין ״מורידין ולא מעלין״**

הרח״ה אינו מסתפק בביטול הלכה למעשה של הקטגוריות של המינים והמומרים אלא מבטל הלכה למעשה את העונש הצפוי להם: ההורדה לבור. בבבלי ע״ז כו עמ׳ א-ב מובאת הברייתא הזו: ״תני רבי אבהו קמיה דר׳ יוחנן: העובדי כוכבים ורועי בהמה דקה - לא מעלין ולא מורידין, אבל המינין והמסורות והמשומדים - מורידין ולא מעלין.״ על פי המקורות המקובלים[91] פירושו של דין תלמודי זה הוא הוצאה להורג בדרכים שונות של מינים ומשומדים (הם ״המומרים״) מבני ישראל (בין היתר) אשר על אף הפירושים השונים שניתנו למושגים אלה, המכנה המשותף להם הוא שמדובר באנשים הדוחים באופן עקרוני ובגלוי, להלכה ולמעשה, את הנחות היהדות הרבנית ונורמותיה. אומנם, כפי שנראה, על פי שיטת הרח״ה אין למעשה יהודים שהם מינים או משומדים בימינו ועל כן אין את מי להוריד לבור, אך למרות זאת ביקש הרח״ה לנטרל את הליך ההוצאה להורג הזה כפי שניטרל את כל שאר דיני הנפשות. על כן קבע שגם דין זה אינו נוהג אלא בזמן שיש כהן ויש משפט.[92]

עמדתו זו של הרח״ה עומדת, לכאורה, בניגוד לפרשנות המקובלת. על מנת להגיע למסקנתו הרח״ה למעשה מחלק את הדין ״מורידין ולא מעלין״ לשני חלקים. החלק המוכר והמפורש במקורות הוא שלב העונש שבאמת מסור לכל אדם והיה יכול להתבצע גם ללא מזבח. אך החלק השני של דין זה, אשר אינו מפורש במקורות ואשר רבים טועים בו לדעת הרח״ה, הוא ההכרעה השיפוטית של בית דין הדן על פי עדים, דרישות וחקירות וכדומה, שהאדם הנידון אכן

---

[90] הרח״ה, מלכי ב׳, תשובה ג׳.

[91] ע׳ לדוגמה הלכות ממרים לרמב״ם, פרק ג׳, וטוש״ע חו״מ תכ״ה.

[92] ראשית דיונו של הרח״ה בדין זה מופיע בהרח״ה, חידושי א׳, עח ע״ב. הוא ממשיך ומפתח את עמדתו במסגרת התכתבות בינו לבין ר׳ אליעזר פרייל בכרך ב׳, שם, ה׳ ע״א ואילך (מכתב ג׳ ותשובת הרח״ה), ועוד מוסיף כמה הערות בסוף כרך ב׳ שם במכתב ״מן המגיה ואל המגיה״ (מא ע״ב). לבסוף הרח״ה מפתח ומסכם את שיטתו בהרח״ה, אלה ג׳, עמ׳ 118-116.

ראוי להורדה אל הבור. חלק ההכרעה המשפטית לגבי הנידון הוא דין מדיני נפשות לכל דבר ועל כן אינו נוהג אלא בסנהדרין בה חכמים סמוכים בזמן שיש כהן ויש משפט:

> טעו בפירוש דברי חז"ל בענין "מורידין ואין מעלין" שחשבו שמותר לכל איש להוריד את אלו שנאמר עליהם דין זה, וזה טעות גמור, שאין דנים דיני נפשות אלא בסנהדרין של כ"ג ואפי' שור הנסקל הוא בב"ד של כ"ג ומכש"כ האדם שנברא בצלם אלוקים, וצריך התראה ועדים וחקירה ודרישה ואיום על העדים ככל דיני נפשות...
>
> וענין עונש זה הוא כמו שלילת הזכויות אשר בחוקי המדינה, ואז כאשר הסנהדרין ידונו אותו לעונש זה אז רק אז נותנים רשות לכל אדם לגמור משפטם... [ו]הם ככל הדינים שאינם נוהגים בזמן הזה...[93]
>
> כי איך יעלה על הדעת שעל ההורג נפש שרואין שהוא מפרפר כו' אין דמו מסור בידינו ואסור להורגו בלא ב"ד אם שראינו בעינינו שהרג את הנפש ועל דברים שבלב ועניינים פילוסופיים ניתן רשות לכל אדם לדון את חברו לפי דעתו לכופר בתורה שבע"פ ולהורידו למות בלא ב"ד...
>
> אם נתן רשות לאיש פרטי לדון את חברו ולשומו ככופר בתושבע"פ, יהיו אנשים שיחשבו גם את הכופר בברזל של התקופה[94] ומנהג כפרות לכופר בתושבע"פ וכדומה במנהגים ואמונות עוד יותר גסות אשר טועים בהם עמי הארץ חסידים ובורים יראי חטא, ומי שלא יאמין כמותם יורידוהו לבור, ואני חושב שאין בעל דעה ישרה יכול לחשוב שדבר כזה לא נמסר לב"ד...[95]

נראה שעמדת הרח"ה המחייבת שכל אדם המורד לבור נידון קודם לכן בבית דין של חכמים משקפת בראש ובראשונה את סברתו שלא יתכן למסור סמכות שכזו לידי העם הרחב[96]. נכון הוא שבנוגע לרודף כן מוסרים סמכות שכזו לכל אדם, אך הרח"ה סבור שאופי העבירה שמדובר בו, הכולל לדוגמה כפירה בתורה שבעל פה, אינו מאפשר מציאות משפטית כזו בנוגע למינים וכדומה.

ראוי לציין גם את עמדתו של הרח"ה שדין המורידין ואין מעלין מהווה "שלילת הזכויות אשר בחוקי המדינה". רעיון זה מזכיר את פרשנות הרח"ה למושג הכרת. בשלב ראשון, הרח"ה אכן הציע שדין המורידין מבוסס על דרשת הכתוב בנוגע לכרת אך מאוחר יותר הסמיך אותו על גזרה מתקופת מלכי יהודה[97]. נדמה שהרח"ה תפש דין זה כמעין הסרה רשמית של הגנת המדינה על אזרח אשר זנח באופן מוצהר את הנורמות המקובלות של הציבור המדיני המכונן את אותה המדינה. דהיינו, בדומה לכרת על פי מובנו המקורי בשיטת הרח"ה, מדובר במעין צו גירוש ולאו דווקא בהוצאה להורג. בכל אופן, ברור שדין זה לא יונהג במדינת הרח"ה.

ברם, מדוע אם כן קיים דין לפיו יש להרוג את המינים ואת המשומדים? זאת ועוד: הקריאה בטקסטים המסורתיים אודות דין זה מותירה רושם שלא מדובר בחלק ממערך דיני הנפשות הפורמלי של התורה, כפי שטוען הרח"ה, אלא באמצעים החורגים מן המערכת הפורמלית ברוח "מכין ועונשין שלא מן הדין"[98]. הענשת הכופרים, אם כן, נראית על פי פשוטם של דברים דווקא מרכיב של המרחב המדיני התורני שאותו הרח"ה מבליט ומטפח. כיצד הרח"ה מתמודד עם בעיות אלו?

---

[93] הרח"ה חידושי א', עח ע"ב.

[94] קיימת דעה לפיה בעת התקופה (equinox) יש להטיל ברזל בתוך מים לפני השתייה מהם משום סכנה מיוחדת הקשורה בדרך זו או אחרת בתקופה. ע' לדוגמה, שולחן ערוך הרב אורח חיים סימן רו סעיף יד וכן קש"ע לג ח.

[95] הרח"ה, חידושי ב', עמ' ו'.

[96] בהקשר אחר גם הנצי"ב חשש ממצב שהמון העם יחשדו זה את זה בכפירה עקב כל הבדל במעשה או בהשקפה, על כך ע' רביצקי, סובלנות, עמ' 401.

[97] נעיין בשיטת הרח"ה בנוגע לנקודות אלו למטה בסעיף מקורות השיטה.

[98] ע' רמב"ם, תחילת פרק ג' של הלכות ממרים, ובלידשטיין, סמכות ומרי, על אתר.

לדעתי, על אף שהרח"ה מציע פרשנות 'על היסטורית' למינות, לשמד ולדין ההורדה לבור, סביר כי תפש את הדברים כיאים דווקא לתקופה זו בה "הגיע זמן ממשלת עס" ורוח הדמוקרטיה היא רוח העידן. בדברים שהצגנו לעיל אודות החלוקה העקרונית בין המדינה לבין הדת מצד אחד, והערבוביא הקיימת ביניהם בפועל עקב תולדות העמים ותרבויותיהם, ניכר היטב כי הרח"ה תפש את היחס המעשי בין הסמכות המדינית לבין תכני הדת כתלוי הקשר היסטורי ותרבותי. מכאן שיתכן מאד לדעתי שהרח"ה היה מודה כי הקטגוריות של מינות ושל שמד בזמן מן הזמנים היו בעלי משמעות מעשית יותר מאשר המשמעות שהוא מייחס להן בהווה.

לאור עמדת הרח"ה לפיה במציאות של היום אין להחיל את הקטגוריות של מינות ושמד על איש, ולאור הסתייגותו החד משמעית מדיני נפשות, ברור שמגמתו תהיה לבטל הלכה למעשה את דין ההורדה לבור. כאן עמדו בפניו למעשה שתי אופציות רחבות. אופציה אחת היא דווקא להציג את דין ההורדה אל הבור כמרכיב מובהק של המרחב המדיני, אמצעי רשות הניתן לשימוש על פי שיקול דעת בית הדין או ראשי הקהל, ולטעון שעקב הנסיבות אין לנקוט באמצעי זה. אך אילו היה נוקט שיטה כזו, היתה יכולה להתעורר תפישה דתית הפוכה מזו, שלפיה אין מדובר באמצעי רשות אלא בחובה אשר חלה על הציבור ולא כל הימנו לבטל חובה שכזו. האופציה השניה היתה לבחון את התנאים הפורמליים הנחוצים לביצוע הדין. דרך זו, על אף החדשנות שבה, היא השמרנית יותר, שהרי אין מדובר בביטול הדין אלא בהחמרה בנוגע לתנאים הנחוצים לביצועו. בסופו של דבר, על פי השערתי, הרח"ה נקט דווקא באופציה השמרנית יותר, ובכך הקדים את החזון אי"ש, כפי שנראה.

כאן המקום לציין כי ניתן רק לשער מהי עמדת הרח"ה כלפי אמצעי כפייה וענישה נוספים המוכרים מן המקורות - מכות מרדות ומכות על אי עשיית מצוות עשה. מסופר בבבלי כתובות פו עמ' א-ב שבנסיבות מסוימות מכין את המסרב לקיים מצות עשה "עד שתצא נפשו". כמו כן, ישנה שורה של מעשים שבגינם מכים מכות מרדות, כגון עבירות על לאו מדבריהם או כאלה הנושאים עונשי גוף מקראיים שלא ניתנים לביצוע עקב סיבות שונות.[99] לדעתי אין להעלות על הדעת שהרח"ה דימה שדברים אלה יוצאו אל הפועל במדינה היהודית המודרנית, אך אין בפנינו התיחסות ישירה על מנת שנוכל לשחזר את שיטתו.

יתכן שהרח"ה לא ראה צורך להתיחס במפורש לאמצעי כפייה אלה עקב טבעם המיוחד. נדמה שיש מן המשותף בין מכות מרדות ומכות לצורך קיום מצוות עשה לבין העקרון שמכין ועונשין שלא מין הדין.[100] אם כן, אפשר לשער שהרח"ה תפש את האמצעים האלה כנתונים לשיקול דעת ראשי הקהל. לאור עמדתו השלילית לחלוטין על עונשי גוף ונפש וכן על ניסיונות לכפות תכנים על מי שדעתו אינה מסכימה להם, אין ספק שהרח"ה היה טוען ששימוש באמצעים כאלה יהווה שימוש לרעה בסמכות הקהל. כמו כן, נראה שהיות החוטאים בדורנו שוגגים או קרובים למזידים אך לא מזידים היתה צריכה לפתור אותם ממכות מרדות. ועוד אפשר להניח

---

[99] ע רקובר, מכת מרדות.

[100] רקובר, למשל, מאפיין את המכות לטובת קיום מצוות עשה כאמצעי העומד לרשות בית הדין אך לא כחובה המוטלת על בית הדין (רקובר, מכין). וכן חיים כהן (כהן, מכות, עמ' 79) ויצחק לויטטס (לויטטס, עונשים, עמ' 736) שניהם מתארים את מכות המרדות כ-"discretionary floggings". תולדות השימוש במכות אלו, המשקפות מגוון עצום של דרכי ביצוע, המשגה, חומרה וצידוק, ממליצות על ההנחה שמדובר בצעדים חריגים ולא בחובות מסודרות (ע' כהן, שם, ולויטטס, שם.

ששיתוף הפעולה, האחדות והאהבה שהרח"ה שאף לכונן בין הדתיים והחילוניים במאמץ המשותף לבנות את הארץ היו נתקלים בקשיים כבירים לו הראשונים ניסו לכפות קיום מצוות העשה על האחרונים באמצעות הכאתם עד שתצא נפשם.

**היבטים שונים**

לבסוף, ראוי להתיחס לדברים שכתב ארי אקרמן על מהלכים אלה של הרח"ה[101]:

> Hirschensohn, for example, proposes a justification of non-Orthodox views based on an understanding that the search for truth ineluctably involved error and doubt. His depiction of error, however, is never applied to Orthodoxy. Thus, non-orthodox versions of Judaism are patronizingly seen as a preliminary stage, filled with falsity, in the quest for truth, while Orthodoxy represents the telos of the process, where truth is finally achieved…So we are left with the question of whether Orthodoxy can actually produce a non-paternalistic and truly self-critical approach.

דברים אלה משתלבים במסורת בעיתית של ביקורת על ההגות "האורתודוקסית" שאינה מובנת בעיניי ואליה אתיחס ביתר הרחבה בפרק הבא. ראשית, יש לציין כי הצגת עמדתו של הרח"ה בהקשר הזה כמבחינה בין "אורתודוקסיה" ל"לא אורתודוקסיה" מחייבת הנמקה וביאור מיוחדים עקב האופי הטעון והאמורפי של המושג "אורתודוקסיה" ועקב העובדה שהרח"ה עצמו אינו משתמש במונח זה אפילו פעם אחת לכל אורך התשובה הנידונה. מונח זה, הנושא קונוטציה של "אמונות כשרות" לעומת "אמנות לא כשרות" הינו בעיתי גם לאור טענת הרח"ה, העומדת בלב התשובה הנידונה, שאין ולא יתכנו ציווים בתחום האמונות והדעות. יתרה מזו, ברור על פי דברים שהרח"ה כתב בתגובה למי שהאשימו שדעותיו אינן מתאימות ל"רב אורתודוקסי" שהצגת מהלכיו באופן זה עומדת בניגוד לכוונתו שלו:

> ...אמת אגיד כי אני לא רב רעפורמי וגם לא אורטודוקסי רק רב "שומר תורה ומצוות" ע"פ דעת חז"ל – והפוסקים הראשונים והאחרונים, וצרה גדולה הביאו חכמי אונגריא על ישראל בשתי השמות האלה אשר אינם מאלה שמות בני ישראל ומקור זר מוצאם אשר שמו שמות בארץ...[102]

זאת ועוד. בחלק של התשובה הנידונה, שבו הרח"ה מציע להחיל על דעות שונות מעמד לגיטימי במסגרת תלמוד תורה, כפי שמציין אקרמן, הוא נוקט בשלוש דוגמאות: חכמים אשר הסיקו שלה' גוף ודמות הגוף, הרמב"ם במהלך חקירותיו הדתיות-פילוסופיות לפני שהגיע למסקנותיו, והציונים המחללים שבת בפרהסיא עקב עמדתם השוללת תורה מן השמיים. כיצד אם כן קובע אקרמן שהרח"ה לא יישם את שיטתו המכירה במעמד הלגיטימי של הטעות בנוגע ל"אורתודוקסיה" ועל כן חוטא הוא ביחס "מתנשא" כלפי "גירסאות לא אורתודוקסיות של היהדות"? האם החכמים המאמינים בגשמיות, והרמב"ם בטרם הגיעו אל מסקנותיו המבוררות, היו 'גירסה לא אורתודוקסית של היהדות'? אם שיטת הרח"ה נועדה לטפל ב"לא אורתודוקסים" כיצד כלל 'דתיים' ו'חילונים' מובהקים בחדא מחתא?

לדעתי, ההבחנה בין אורתודוקסי ללא אורתודוקסי הינה זרה למהות מהלך הרח"ה בתשובה זו. הרח"ה מתאר את שיטתו מזוית ראיתו שלו. הוא עצמו משוכנע שכנוע אישי ופנימי עמוק שהא"ל אין לו גוף ולא דמות הגוף, שהתורה היא מן השמיים, ושאסור לחלל את השבת. אך ככל שמדובר בחיי הדת המושתתים על חתירה לאמת על פי מיטב דעתו של האדם, הרח"ה מחיל על מי שחולק עליו להלכה ולמעשה מעמד של חותר לגיטימי אך מוטעה אחר האמת. אם הנחתו

---

[101] ולצר וכו', המסורת ב', עמ' 394.

[102] הרח"ה, חידושי ב', חלק המכתבים, מכתב ט"ו, עמ' כג.

של אקרמן היא שהרח״ה לא היה יכול להעלות על דעתו שמסקנותיו שלו הן פרי חתירה לגיטימית אך מוטעית, לפחות מזוית הראיה של אדם אינטליגנטי זולתו, אין זו הנחה מוצדקת לדעתי. לצד טעות הכופרים בתורה מן השמיים הרח״ה מביא כדוגמה, כאמור, את החכמים המגשימים את הא״ל על יסוד האגדות. ברור על פי הדוגמה עצמה, והצגתה על ידי הרח״ה כולל אזכור המחלוקת של הרמב״ם והראב״ד בהקשר זה, שהרח״ה מבין כי על פי שיטתו שלו הראב״ד יתפוש את הרמב״ם כטועה ואילו בו זמנית הרמב״ם יתפוש את הראב״ד כטועה. אילו הם היו מאמצים את שיטתו הסובלנית של הרח״ה, כל אחד היה מציג את השני כפי שהרח״ה מציג את מי שכופר בתורה מן השמיים. איני מוצא כאן יסוד להניח שהרח״ה לא הפנים כי על פי שיטתו, החולקים עליו יתפשו אותו כטועה לגיטימי, ממש כפי שהוא תופש אותם, ועל כן איני רואה כל סיבה לייחס לרח״ה התנשאות, פטרנליזם או חוסר ביקורתיות עצמית.

אך אם אקרמן מאשים את הרח״ה בהתנשאות וכו׳ מכיוון שהוא עצמו אינו מציג ספקות באשר לתקפות תורה מן השמיים או האיסור לחלל את השבת אלא מסתפק בהכרה (על פי פרשנותי) שעמדות אלו מוטעות רק מזוית ראיתו של מי שהרח״ה חולק עליו, הרי שלדעתי הדברים חורגים מן השיח אודות המפגש בין תפישות ״אורתודוקסיות״ ללא ״אורתודוקסיות״ ומדובר בעמדה ליברלית-פלורליסטית מרחיקת לכת אשר ספק אם היא מאפשרת מחויבות עקרונית-ערכית כלפי עמדה כלשהי שאינה גוררת בהכרח אשמה של התנשאות וכו׳. על מנת להמחיש את הדברים ניקח כדוגמה עמדה הפוכה מזו של הרח״ה, שלפיה המושג ׳תורה מן השמיים׳ אינו אלא שטות גמורה. אדם כזה, אם ינקוט הוא בעמדה סובלנית דוגמת הרח״ה, יתפוש את הרח״ה כחותר לאמת באופן לגיטימי אך מוטעה. ברור כי ניתן לצפות שהכופר בתורה מן השמיים יבין כי לדעת הרח״ה לא הדתי אלא החילוני הוא החותר הלגיטימי אך הטועה. אך על מנת להימנע מחוסר ביקורתיות, התנשאות וכו׳ האם נתבע מאותו כופר בתורה מן השמיים לתפוש את עמדתו שלו כמוטעית או להביע ספקות לגבי אמיתותה? כיצד יוכל אדם שכזה להכיר באופן אותנטי באפשרות שהוא עצמו טועה, ושהתורה היא אכן מן השמיים, כאשר הוא סבור שמושג זה כלל אינו קוהרנטי, או שהוא עומד בניגוד ליסודות מדעי הטבע והחברה הבסיסיים ביותר? לעניות דעתי אין כל צידוק להאשים את מי שנמנע מאקרובטיקה אינטלקטואלית שכזו בהתנשאות, בפטרנליזם או בחוסר ביקורתיות. אדרבה, ספק בעיני אם ניתן להתעמל כך תוך כדי הידבקות בכנות אינטלקטואלית. בכל אופן, הטענה ששיטת הרח״ה כאן חוטאת בהתנשאות וכו׳ זקוקה להנמקה ולביאור שאינם מצויים, לדעתי, בדברים שהציע אקרמן.

ביקורת אחרת שמושמעת לאו דווקא לגבי הרח״ה באופן ספציפי אלא לגבי המהלך המשתית תפישות סובלניות יותר או פחות על המושגים הקשורים באונס כגון תינוק שנשבה מובאת על ידי א׳ רביצקי. רביצקי קובע לגבי מושגים כגון תינוק שנשבה ״...שהליבראל המודרני היה דוחה אותם על-הסף כפגיעה באוטונומיה של הזולת״[103]. איני בטוח אם רביצקי מציע זאת כעמדתו שלו או רק מצביע על התגובה הצפויה לדברים מצד הציבור הליברלי. בכל אופן, לדעתי דברים אלה טעות ביסודם. החלת הקטגוריה של תינוק שנשבה על אדם אינה מהווה הבחנה בין מידת האוטונומיה של אותו אדם לעומת מידת האוטונומיה של אדם משלומי אמוני ישראל.

[103] רביצקי, סובלנות, עמ׳ 407.

אדרבה, מושג זה מניח שהן האדם שחונך מחוץ לקהילת ישראל והן האדם שחונך במסגרת קהילת ישראל מעוצבים על ידי סביבתם התרבותית ועל כן סביבה זו קובעת את מידת תחולתה של מערכת הכפרה וההענשה של התורה עליהם. השפעת הסביבה התרבותית על התינוק שנשבה היא הפוטרת אותו מקרבן או מעונש כאשר אותה השפעה ממש היא היא המחייבת את התינוק **שלא** נשבה באותו קרבן או עונש. המושג תינוק שנשבה מניח שהאדם בתור אדם תמיד מעוצב על ידי סביבתו. על כן, אין זה ראוי להטיל עונש על מי שעוצב כך שלא היה יכול באופן סביר להימנע מן העבירה. מה שמבחין בין התינוק שנשבה לבין התינוק שלא נשבה היא לא מידת ההשפעה של הסביבה עליהם, שהרי כאמור ההנחה בבסיס המושג הינה שכל אדם מעוצב על ידי סביבתו התרבותית, אלא זהותה ותוכנה של אותה סביבה.

הדברים נכונים גם כלפי שאר המושגים המוזכרים על ידי רביצקי שם: אונס, שוגג, ונוהג מנהג אבותיו. לגבי שני המושגים הראשונים ברור שאין כאן פגיעה באוטונומיה של הזולת, אשר מי שאינו נמנה עם שלומי אמוני ישראל, שהרי מושגים אלה מתפקדים בתוך המערכת וחלים על יהודים דתיים בהקשרים רבים ומגוונים ממש כמו שהם חלים על מי שמחוץ למערכת. כאשר הרח"ה קובע כי חילוני הינו מי שאומר מותר בנוגע לאכילת חלב ועל כן אינו בר ענישה, אותו מנגנון ממש יפטור גם את הדתי מעונש אם עקב טעות בתלמודו, לדוגמה, יאמר מותר על אותו חלב. בנוגע לנוהג מנהג אבותיו, או בניב התלמודי "מעשה אבותיהם בידיהם",[104] גם כאן איני רואה כל הבחנה בין מידת האוטונומיה של הנוהג מנהג אבותיו לעומת זו של השומר תורה ומצוות. ניב זה אינו מיושם על שומרי תורה מכיוון שהם אינם נוהגים "מנהג אבותיהם" אלא נוהגים הם, מבחינת זוית הראיה של המסורת, את מנהג מי שאמר והיה העולם. כמו כן, ניב זה מיושם דווקא כלפי דתות שעברו מן העולם (לדעת חז"ל) במתכונתן האמיתית, ועל כן מי שמחזיק במנהגים אלה אינו סובל מן המעמד המוקנה לעובד הדת המקורית. איני רואה כל הצדקה להנחה שהעקרון "מעשה אבותיהם בידיהם" מתבסס על הבחנה בין אנשים שונים באשר למידת האוטונומיה המאפיינת אותם.

סיכומו של דבר, הטענה שמערך המושגים הקשור בתפישת "האונס התודעתי" פוגע בדרך זו או אחרת באוטונומיה של יהודים הסוטים מדרך התורה והמצוות אין לה, לעניות דעתי, על מה שתסמוך. טענה זו מהווה לכל היותר תגובה 'לצלילי' של הניבים והמושגים הנידונים אך לא לתוכנם. מובן כי, השימוש של חכמי היהדות הרבנית במקורות אלה לפיתוח תפישות סובלניות יותר או פחות מניח כמובן מאליו שהתורה ומצוותיה הן האמת המחייבת כל יהודי ומי שחולק על כך טועה טעות מרה. אך המחויבות כלפי עמדה ערכית עקרונית תוך כדי שלילת האמת והערך של עמדות מנוגדות אינה מהווה פגיעה במידת האוטונומיה של הזולת, וגם לא, כאמור לעיל, עמדה מתנשאת, פטרנליסטית או בלתי ביקורתית כשהיא לעצמה.

## הערות סיכום: שיטת הרח"ה בעיגון החירויות הליברליות

### סובלנות להלכה ולמעשה

הרח"ה על פי פרשנותנו הציג תפישה המעניקה להלכה ולמעשה חירויות ליברליות רחבות. לדעתי ניתן לקבוע כי החירויות הליברליות שיונהגו במדינת הרח"ה יכולות להשתלב בין

[104] ע' בניתוח מושג זה למטה בסעיף מקורות השיטה.

אלו המוענקות על ידי המדינות הדמוקרטיות הליברליות לגווניהן. אומנם, אין הרח״ה יורד לרמת פירוט שתאפשר שחזור עמדותיו בכל הסוגיות הקריטיות לאישוש טענתי זו, אך המבנה ברור באופן רחב. בכל מקום שבו הרח״ה דן באמצעי או במוסד הנועדים לכפות את תכני חיי הדת על יהודים אשר אינם מזדהים עמם, מסקנתו היא שאמצעי זה אינו נוהג בישראל המודרנית וגם אילו היה נוהג אין מי שעונה על אמות המידה המצדיקות את השימוש בו.

בנוסף, ראינו בתחילת הדברים את העדויות לכך שהרח״ה צפה שבמדינה העתידה לקום יהיו יהודים שיסטו מן הנורמות החשובות ביותר של חיי הדת, כגון שמירת שבת בפרהסיא, באין מפריע. יש לצרף לסובלנות כלפי המתנערים מן היהדות את קביעת הרח״ה שלפיה כל חכם יוכל ללמד ואף להורות בניגוד לפסקי הסנהדרין שתוקם והתנהגות כזו היא כשרה לכתחילה. כמו כן, ראינו את הצהרתו המפורשת שכל העונשים שיונהגו במדינה היהודית ישאו אופי מדיני מובהק וייחקקו על פי שיקול דעתה של ההנהגה הדמוקרטית הנבחרת. לבסוף, עלינו לזכור שהרח״ה עיצב את תפישת החירויות והסובלנות שלו תוך כדי התבוננות בליברליזם האמריקני והערצה גלויה כלפיו. אין ספק שכאשר הרח״ה מדבר על ״הדמוקרטיה״ מושג זה נתפש על פי לבושו האמריקני. לדעתי, כאמור, לאור דברים אלה ניתן לקבוע ששיטת הרח״ה מניבה מציאות של חירויות ליברליות, חופש הדת והחופש מדת, כפי שהן מקובלות בעולם הדמוקרטי של המאה העשרים.

המציאות הסובלנית של מדינת הרח״ה נסמכת מבחינת עיגונה במקורות התורה על שני יסודות. היסוד האחד הוא הביטול למעשה של דיני הגוף והנפש של התורה. אומנם, פרשנותו העיונית של הרח״ה לאופים העקרוני של עונשים אלה היא חדשנית במידה מסוימת, אך כפי שנראה קביעותיו שבימינו אי אפשר לכונן מזבח ושכתוצאה מכך לא יונהגו דיני נפשות מקובלות על מרבית הפוסקים בעבר ובהווה. בנוסף, נכון ששיטתו שלו המצדדת בחידוש הסמיכה מעלה ספקות לגבי הנהגת עונש המלקות, אך עם זאת כפי שראינו לעיל עמדתו אשר לפיה גם כך אין המלקות נוהגות בישראל המודרנית אינה חריגה.

היסוד השני הוא ביטול למעשה של הקטגוריות של מינות ושמד וזאת לצד פרשנות מקלה ביחס לדתיים למחצה או אפילו לרביע על מנת לאפשר שילובם בקהל ה׳. דברים אלה אינם מובנים מאליהם כלל, ובפרשנות הרח״ה בתחום זה אנו רואים את תעוזתו ואת כוח היצירה שלו במיטבם. אך עם זאת הרח״ה מעגן את שיטתו בפרשנות פרטנית ומדוקדקת למקורות ההלכתיים המחייבים. מובן כי, מסקנותיו אינן בגדר היסק לוגי מן המקורות, אך אטען להלן שהרח״ה לא רק מתבסס באופן משכנע על זרם הלכתי בולט אלא שגם עושה זאת כדרכו באמצעות צלילה אל עומק המקורות הקדומים תוך כדי נגיעה במהויות ובמתחים שקיימים בהם. פסיקת הרח״ה משקפת הקשבה אמיתית לקולות העולים מן המסורת תוך כדי פניה גלויה אל הכרעותיו הערכיות, כאשר פנייה זו עצמה מהוה חלק ממתודה הלכתית עקרונית ומודעת. הרח״ה מחדש את חידושיו על ידי התמודדות ממשית עם המושגים מינות, שמד, ואונס ולא על ידי פתרונות טכניים או פורמליים. אבקש להבליט היבטים אלה של שיטת הרח״ה על ידי ההשוואה בין שיטתו לבין שיטת החזון אי״ש, המובילה כמעט לאותה מציאות הלכתית, בסעיף ״מקורות השיטה״ להלן.

**אחריות מוסרית וידיים מלוכלכות**

בשלב זה עלינו לברר סוגיה עיונית: האין בשיטת הרח"ה של ביטול המינות והשמד גם ביטול למעשה של עקרון האחריות המוסרית של האדם למעשיו? הרי כל פושע יוכל מעתה לטעון שדעותיו, המתירות הרג וחמס, אנסו אותו לעולל את מעלליו. כיצד ניתן יהיה להענישו למרות היותו "אנוס"? אך לאמתו של דבר תמיהה זו פוסחת על ההבחנה העקרונית שמציע הרח"ה בין השימוש בסמכות המדינית למטרות מדיניות לעומת השימוש בסמכות זו למטרות דתיות או אחרות. הרח"ה כבר קבע באופן מפורש, כפי שראינו לעיל, שיש להטיל סנקציות ועונשים על מפירי החוק וזאת בעזרת כוח הזרוע של המדינה היהודית. אך הרח"ה גם הבהיר שאופיים ותכליותיהם של חוקים ואמצעים אלה יהיו **מדיניים** כפי שהגדרנו מונח זה לעיל ובחלק הראשון של עבודה זו. אותו פושע ייענש על פי חוקי המדינה לא כמין או כמשומד אלא כעבריין על החוקים שנחקקו על ידי בני הקיבוץ המדיני היהודי.

ברם, היתכן שאדם יהיה "אנוס" לאמיתו של דבר אך ו"מזיד" ביחס לחוקי המדינה? אם התורה פוטרת אדם כזה כיצד המדינה מענישה אותו? ואכן שיטת הרח"ה הממלטת את הפושעים מן המינות והשמד אך מענישה אותם כפוגעים בציבור מעלה לכאורה את הבעיה הידועה של "ידים מלוכלכות"[105]. ניגוד זה מתבטא היטב בדרוש האחד עשר של הר"ן.[106] האם שותף הרח"ה לשיטת הר"ן לפיה הצדק האמיתי והמוחלט של התורה מביא לפטור של הפושע, אך הצורך המדיני המעשי מחייב למרות זאת את הענשתו?

הרח"ה אינו גורס ניגוד כזה בין הצדק האמיתי לבין "הצדק" המדיני. ראשית, הרח"ה רואה בניסיון להבין וליישם את הצדק והמישרים על פי מיטב שיקול דעתו של האדם שדה יצירה **תורני** לכל דבר, כפי שראינו בפרק ד'. שנית, הרח"ה משלב לצד שיקולים דאונטולוגיים גם שיקולים מדיניים-תועלתניים במהות תפישת הטוב והצדק שלו, כך שהניסיון לחוקק חוקים המאזנים בין יחס הוגן כלפי היחיד תוך כדי שמירת שלומו של הכלל אינו שיקול מדיני זר הפולש למחיצת הצדק הטהור, הנקי משיקולים כאלה, אלא מרכיב מעצב של כל תפישה ראויה של הצדק ושל הטוב[107]. הבדלים אלה בין הר"ן לבין הרח"ה מתבטאים בכך שהרח"ה מפקיד את "המרחב המדיני", הוא תחום פעילות המלך עבור הר"ן, דווקא בידי השופטים המופקדים על תכני התורה.[108] מובן כי אין בדברים אלה משום התרת המתחים סביב בעית "הידיים המלוכלכות". אך אין בפנינו מצב בו הצדק המוחלט פוטר ואילו הצורך המדיני מרשיע, אלא מצב שבו מתחים אינהרנטיים לכל תפישה של צדק באים אל ביטויים במסגרת הקשרים שונים של הפעילות התורנית: היחס לסוטים מדרך הדת מצד אחד והיחס לפוגעים בקיבוץ המדיני מצד שני.

עלינו לנסח את שאלתנו מחדש,, אם כן. מחד גיסא הרח"ה קובע שהמחלל שבת בפרהסיא תוך כדי הצהרה שאין תורה מן השמיים אינו נידון כמשומד עקב היותו 'אנוס' תודעתית. מאידך גיסא קובע הרח"ה שהגזלן או הרוצח יידונו כעבריינים על פי חוקי המדינה. אומנם, גם זה וגם זה מהווים תחומים נפרדים מתחומי התורה, ובנוסף שתי קביעותיו אלו של הרח"ה מתבססות על המקורות ההלכתיים הספציפיים בכל תחום. אך כיצד נסביר ברמה העקרונית מצב זה שבו

---

[105] ולצר, ידיים מלוכלכות.
[106] הר"ן, דרשות.
[107] ע' בתחילת הפרק הראשון של עבודה זו.
[108] ע' בחלק א', פרק א', של עבודה זו. וכן ניתן לקבוע באופן רחב שהרח"ה נוקט במודל האחדותי של הרמב"ם, על פי ניתוחו של א' רביצקי, דת ומדינה, פרק א'.

בתחום תורני אחד הקטגוריה של האונס מתרחבת ומכריעה, ואילו בתחום תורני זולתו קטגוריה זו מצטמצמת למימדים קטנים הרבה יותר?

**הסמכות המדינית נועדה לתכליות המדיניות**

נחזור לתובנה היסודית שמבססת את שיטת החירויות של הרח"ה: הסמכות והכוח המדיניים נועדים ממהותם לתכליות מדיניות. על מנת להבין את התשובה לשאלה שהצבנו עלינו לחדד את האופן שבו הרח"ה ראה כיצד תובנה זו מתבטאת בשלטון היהודי בעבר ובהווה. כזכור, הרח"ה דבק באמתות תובנה עקרונית זו על אף שהכיר במפורש בערבוביא הקיימת למעשה בין התחום המדיני והתחום הדתי במורשת ישראל. הרח"ה פירש שורה ארוכה של מקרים של שימוש בכוח במסורת היהודית וחילק אותם למעשה לשני תחומים: תחום אחד שבו אין כל משמעות מדינית, לא מצד מפעיל הכוח ולא מצד מי שהכוח מופעל עליו, והוא תחום דיני הנפשות. כאן לא מדובר למעשה בעונש אלא במעין טקס כפרה מוסכם, אין למערך זה כל שייכות לחברה בה אין יסודות התורה מוסכמים על הכל וממילא הוא בטל במציאות המודרנית. התחום השני הוא כל שימוש אחר בכוח הכפייה של הקבוצה כנגד חלק מן הקבוצה בהקשרים שנראים דתיים, והרח"ה דבק בשיטתו שתמיד שימוש זה שאב את הלגיטימיות שלו לא מן המשמעויות הדתיות של הענין הנידון אלא מן המשמעויות המדיניות שלו.

כבר ציינו לעיל שגמישות כה גדולה ביישום העקרון שלפיו הסמכות המדינית אינה ראויה לתכליות דתיות עלולה לנטרל כליל את העקרון עצמו. אך הרח"ה השתמש בגמישות זו לא כדי להצדיק ענישה כזו במדינה היהודית המודרנית אלא כדי לתרץ את הענישה הזו בעבר. ברם, אם התקיימה ערבוביא שכזו בעבר, מדוע לא תתקיים גם היום? אפשר גם להפנות שאלה דומה כלפי פרשנות הרח"ה לדין ההורדה לבור: אם כל המועמדים להיות מינים ומשומדים ממילא ייצאו פטורים עקב אונס תודעתי, מדוע יש בכלל דין כזה במקורות?

לדעתי, לאור המציאות הסובלנית שלה ציפה במדינה היהודית, ולאור התיאור המפוכח שבו הוא מתאר את העבר היהודי, אין ספק כי הרח"ה היה מודע להבדל הקיים בין המציאות ההלכתית של העבר לעומת זו שתשרור במדינת ישראל החדשה. דבריו בתחילת הדיון על הציונים החילוניים, שצוטטו לעיל, אודות השפעת המדע על הכפירה החדשה מבטאת את ההכרה שגורמים חדשים, מודרניים, משפיעים על המצב המשפטי של המועמדים להיות נידונים כמינים ומשומדים בימינו. אך מדוע אם כן תהיה המציאות ההלכתית בישראל המודרנית שונה ביחס לחירויות הליברליות מזו של ישראל הקדומה? הרח"ה אינו נדרש לשאלה זו באופן ישיר, אך לדעתי ניתן להסיק משיטתו הכללית מהן הסיבות לכך.

ראשית, הרח"ה מכיר בריש גלי בחשיבות ההתפתחויות ההיסטוריות והתרבותיות בעיצוב המשמעות העכשווית של התורה בכל דור ודור.[109] קרוב לומר שהרח"ה היה מסביר את המשמעות המדינית העצומה של הנורמות הדתיות כביטוי של המצב המדיני, המוסרי והדתי הבלתי מפותח של העבר הרחוק והפחות רחוק.[110] הוא אומר מפורשות שעתה, בתקופה החדשה,

---

[109] ע' בפרק ו' של עבודה זו.

[110] ראינו לעיל, בדברים המצוטטים מן המסדרונה, שהרח"ה סבר שמדינת ישראל של אז התקיימה אחדות מלאה של הדת והמדינה. לתולדות הארוכים של ניתוח זה בהגות המערבית ע' פירושו של אלטמן, ירושלים, עמ' 230. וכן ע' בדברי הרח"ה אודות התפתחות התרבות המדינית של ישראל בקשר למעמד האישה בחלק הבא בפרק ט'.

הגיע זמן ממשלת עם[111] שמצווה עלינו את החירות.[112] מכאן שייתכן שדבריו אודות "הדתות החברתיות" חלים גם על התרבות היהודית בתקופה ההיא במידה זו או אחרת. כמו כן, הרח"ה קבע שבמציאות של גלות, שנמשכה ממש עד ימיו אך עמדה סוף סוף לעבור מן העולם, קיימים ערבוביא וטשטוש בין היבטים שונים של השלטון אשר משקפים את המצב המורכב של הישיבה בין העמים ללא קיבוץ מדיני המעוגן במדינה על מוסדותיה[113]. יתכן כי במציאות כזו, גם אם חלק מן העמים כבר לא נזקקו לענישה מדינית על עבירות דתיות, היהודים עדיין נזקקו לכך לאור מצבם המיוחד. העלם דבר של ציבור עיכב את האפשרות שעם ישראל יפעל על פי רוח הזמן. אבל כיום, עת שיבת ציון ובעידן שהציוויליזציה מצווה עלינו את הדמוקרטיה, והפגיעה בנורמות הדתיות על אף חשיבותן אינה מבשרת את קץ השלטון המדיני, ניתן להבחין בין הרבדים שתמיד היו טעונים הבחנה.

במדינת ישראל החדשה מצות שופטים תבוא על מימושה המלא. בניגוד למצב בגולה, הצרכים המדיניים, המשפטיים והחברתיים של היהודים יבואו על סיפוקם באמצעות מוסדות מסודרים המנוהלים על ידי הנהגה מוסכמת ומוסמכת של מנהיגי הדור. הרח"ה קבע בפירוש שכל חוקי המדינה, כולל כאלה הגוררים אחריהם עונשים על הפרתם, ייחקקו על ידי הנהגה זו בהתאם לצרכים המדיניים של העם על פי שיקול הדעת העצמאי, ואף בניגוד לתכניה הפוזיטיביים של ההלכה התלמודית, וזאת כפי שיאה למרחב המדיני התורני. מעתה, במציאות שבה המרחב המדיני התורני בא על ביטויו הבריא והמלא, אין כבר כל צידוק לערבוביא המשונה של הגולה שבה היהודים השתדלו לבוא על סיפוקם המדיני בכל הבא ליד. כמו כן, ההקשר המקראי הקדום בו כל נוהג דתי היה גם בעל משמעות מדינית עצומה כבר אינו קיים. במציאות המדינית החדשה מתבקשת הבחנה בין המשמעויות הדתיות לבין המשמעיות המדיניות של מצוות התורה וחוקיה.

ברם, כיצד תיתכן הבחנה שכזו? כבר ציינו שבעבר היהודי לא התבצעה הבחנה מעין זו. יתרה מזו, על אף ההבדל העקרוני בין משמעויות אלה, ראינו בפרקים הראשונים של עבודה זו שהרח"ה קובע כי מצוות התורה בעצמן כוללות את שתיהן. הרח"ה סבר כי כל מצוה ומצוה מקדמת את טובתו הרציונלית של האדם, כזו שמצויה בתחום המשפט הטבעי, אשר היא המשמעות המדינית של המצוה. לצד טובה רציונלית זו יש למצווה גם משמעויות דתיות ואפילו מיסטיות מיוחדות, המובנות באופן חלקי רק ליודעי ח"ן. כיצד ניתן להפריד בין המדיני לבין הדתי כאשר אלה שזורים יחדיו?

לדעתי, הרח"ה, שהיה הפוסק הקשוב תמיד בראש ובראשונה למשמעויות של הדברים כפי שהן מתבטאות בשדה המשפטי, התמודד עם אתגר זה באמצעות קטגוריה הלכתית: הוא בחר בסוגית המינות ככלי הבורר בין הדתי לבין המדיני בנוגע למדיניות הענישה התורנית במדינה היהודית. סוגיה זו מתאימה לשימוש זה לאור הקשר המהותי בינה לבין שאלות של אמונות ודעות מצד אחד, ולאור המסורת הפרשנית הפוטרת את הנתפש כחוטא בה משום אונס תודעתי, מסורת שבה נעיין בהמשך. באמצעות כלי בורר זה הרח"ה תחם תחום שבו אין מבוא לכוח הזרוע המדיני של הציבור והוא תחום המשמעויות הדתיות המנותקות ממשמעויות מדיניות, או

---

[111] השאלה שם.
[112] שם.
[113] הרח"ה, מלכי ב', עמ' 61.

"האמונות והדעות" כפי שהרח"ה מכנה אותו בבואו לאפיין את המקום שבו אין הצו מצוי ואין הצו מועיל, או "הדת הפרטית" על פי דיונו הכללי המבחין בין הריליגיא לבין החוקה בטרם בוא מורכבות "הדתות החברתיות".

בתחום הדתי, שכנוע אמיתי שהתורה אינה מן השמיים הינו באמת מעין אונס גם ביחס למצוותיה של התורה. אומנם, אין להניח בהכרח שהטובה הדתית-מיסטית המיוחדת, זו שאינה נהירה לשכל האנושי, פועלת את פעולתה רק אם האדם מאמין בה. ייתכן שכן וייתכן שלא. אך מכיוון שטובה זו אינה מובנת לאדם ואינה גלויה לעין, רק מי שמאמין בתורה יאמין בקיומה. מכאן שקשה, ולאור הזרם הפוטר את המינים והמשומדים עקב אונס תודעתי יש לומר בלתי הוגן, לצפות מאדם שבאמת ובתמים סבור שהמְצַוֶּה אינו קיים והטובה אינה אמתית שיתחייב לחיות את חייו על פי "צו" להשגת אותה "טובה". הרח"ה אמר דברים דומים אודות הדת הפרטית אותם ציטטנו לעיל.

כשדנו בפרק הראשון בזיקה שבין הטובה הדתית הלא גלויה לבין תפישתו העצמית של האדם הדתי כבן חורין הפועל האופן אוטונומי להשגת החיים הטובים, נאלצנו להודות שכאן מדובר בחירות חיובית מובהקת, אשר במסגרתה האדם לומד שתכנים המחייבים אותו מראש מהווים את מהותו הפנימית האמיתית. מטבעה של החירות החיובית שמי שלא שותף לתפישה העצמית המתאימה לא ימצא בה חירות כלל. אומנם, היה אפשר להעלות על הדעת שאפילו במצב שכזה, לאור התועלת העצומה הטמונה במצוות הא"ל מבלי כל קשר להבנת האדם, יש לכפות על כל אחד מישראל לקיימן. אך מכיוון שכפייה שכזו בוודאי תיתפש על ידי הנתון לה כאלימות חסרת פשר, אפשר גם להעלות על הדעת אינטואיציה דתית לפיה אין לכפות אותה על האדם הלא מאמין. אינטואיציה זו היא כמובן חזקה לאין ערוך בהקשר שבו קיים רצון עז להגיע אל שיתוף פעולה ממשי עם אלה הטועים מבחינה דתית אך המבינים ענין בבנין המדינה יהודית, והיא זו שמתבטאת בפיתוח שפיתח הרח"ה את המסורת ההלכתית הפוטרת את המין והמשומד מעונש עקב אונס תודעתי.

בנוסף לאופי הלא הוגן של הכפייה בתחום הדתי, יש לשים לב שלאור הנאמר לעיל, הסיבות הפורמליות שהרח"ה גייס לביטול העונשים בהקשר הזה אינן רק פורמליות. העדר המזבח, שניתן למלא רק באמצעות רוח נבואית, חוסם את האפשרות להעניש בעונשי התורה את החייבים בהם, ועל פי שיטת הרח"ה, אפילו להכריז על אדם שהוא משומד על מנת להורידו אל הבור. בניגוד למרחב המדיני, שבו על האדם להשיג את תכליות התורה המדיניות גם שלא על פי ההלכה התלמודית הפורמלית, שהרי מכין ועונשין שלא מין הדין, לא קיים עקרון כזה בקשר לטובה הדתית המיוחדת של המצוות. זאת מכיוון שבניגוד למרחב המדיני, הטובה הטמונה בהקשר הדתי המיוחד אינה מובנת לשכלו של האדם ועל כן הוא אינו יכול להשיגה באמצעות חקיקה תבונית ושיקול דעת אנושי עצמאי. דווקא כאן, בשדה המשמעות הדתית-מיסטית המיוחדת, המגבלות הפורמליות אינן הפורמליות בלבד. רק הנבואה יכולה לחדש היבטים של שלטון התורה שהם ממהותם שייכים לעולם שבו נביאים מבינים אך שאר בשר ודם אינם אלא אובדי עצות.

מכל האמור עולה בבירור כי אין לכפות "סתרי ענינים ורוב טעמם" של מצוות ה' על הבריות מכיוון שלא הוגן לתבוע ציות מן האדם הלא מאמין, וממילא אין אפשרות פורמלית

להנהיג את עונשי התורה, ואין הגיון או תועלת לפעול להשגת התכליות הדתיות המיוחדות על ידי חריגה מן הדין הפורמלי. הלא סמכות החריגה מוגבלת, כפי שראינו בפרק ב׳, לתחום הממון הרחב שבו האדם מבין על פי שכלו, ואילו כאן, בהקשר הדתי, אין האדם מבין באופן עצמאי לא את התכליות ולא את האמצעים להשגתן. כל הטעמים האלה המצטרפים לכדי אינטואיציה תורנית-דתית חזקה שאין להשתמש בכח המדינה היהודית המודרנית לצורך כפיית נורמות הדת על מי שאינו מזדהה עמן. לאור היות עבריינים כאלה פטורים מכל עונש על פי דין תורה, קרוב לומר שחל אפילו איסור תורני-דתי על כל שימוש שכזה. זו התובנה שמתבטאת בתפקוד סוגית המינות ככלי הבורר בין המדיני לבין הדתי, ונדון באופן בו הוא מתפקד במדינת הרח״ה לאחר שננגיד את התחום הדתי, המתואר לעיל, לתחום המדיני.

בתחום המדיני הדברים מנוגדים בתכלית הניגוד. כאן לא רק שכל אדם הבריא בשכלו אמור להבין את הטובה והתועלת המושגות באמצעות החוקים המחייבים של המדינה, אלא האדם אף שותף שווה הן לסמכות עליה החוקים נסמכים, שהרי היא אינה אלא יפוי כח מצדו, והן לתכני החוקים, שהרי אלה נחקקו על ידי נציגיו הנבחרים בבית המחוקקים.[114] בניגוד לתחום הדעות והאמונות בו כל ניסיון של הסמכות לכפות דעות על מי שאינו משוכנע באופן אותנטי באמיתותם הוא הרה אסון, כפי שראינו לעיל, בתחום המדיני הלגיטימיות של סמכות הציבור והחובה להתחשב בה הן ממהות הענין. אומנם, גם בתחום הדתי יתכן שנזק נגרם על ידי החוטא לעצמו, לזולתו או אף לעולם כולו, אך אין נזק זה גלוי לעין, או לכל הפחות, אין הזיקה בין המעשה לבין הנזק גלויה לעין. הלא האופי הסתום של התחום הדתי הינו ממהותו: אם כל אדם הבריא בשכלו היה מזהה את הנזק ככזה וגם את הזיקה הרציונלית בין מעשה החטא לבין התוצאה הרעה, היה מדובר בתחום המדיני ולא הדתי. לעומת זאת בתחום המדיני הנזק הנגרם לזולת או לציבור כולו כתוצאה ממעשיו של העבריין הוא על פי הגדרה גלוי לעין וזאת הסיבה שמחוקקים בעלי תבונה חקקו חוקים למונעו.

באופן פראדוקסלי אך מובן, שיטת הרח״ה מצדיקה כפייה באמצעות כוח הזרוע דווקא בתחום המובהק של החירות השלילית. כזכור מן הפרק הראשון, המרחב המדיני הוא זירת החירות השלילית המצויה בחיי התורה. כאן אין האדם מחויב מראש לתכנים פוזיטיביים, אלא הוא פועל להשיג את ראוי והנחוץ לקיבוץ המדיני היהודי על פי מיטב שיקול דעתו. כאן האדם הדתי תופש את עצמו כבן חורין אוטונומי מכיוון שהוא באמת מוסמך לחרוג מדיניה הפוזיטיביים של המסורת על מנת להשיג תכליות רחבות של התורה שאינן אלא אותן התכליות של המשפט הטבעי.[115] כמובן, גם כאן האדם עלול לתפוש את האלימות המופעלת נגדו כבלתי מוצדקת, אך לא כחסרת פשר. כאן הציבור יכול ואף חייב להציע סיבות של ממש לכפייה המופעלת, שהרי הכפייה והחוקים המחייבים אותה אינם אלא פרי של חשיבה אנושית גלויה אודות הראוי והנחוץ למדינה והשגת הראוי והנחוץ בעזרת אמצעים אשר השכל מחייבם. בניגוד לעומק הדתי המסתורי, המרחב המדיני הוא כולו הצעת סיבות וטעמים לפעולות ראויות ונחוצות על פי דעת האדם. לאור

[114] אומנם, כאן מתעוררות שורה ארוכה של שאלות הנוגעות לחובת הציות, שלטון הרוב, אופי ההסכמה של היחיד והציבור לשלטון בעולם הדמוקרטי ועוד. ברם, איך שלא נענה על שאלות אלו, כל הטעמים המועלים על מנת לחייב את האזרח במדינה הדמוקרטית לציית לחוקי המדינה שייכים גם למרחב המדיני התורני במדינה היהודית על פי שיטת הרח״ה.

[115] ע׳ בהגדרת מונחים אלה בפרק א׳.

כל זאת, על אף הבעיתיות הלא מבוטלת שבכך, ישנם טעמים של ממש לכפות בהקשר המדיני את הנורמות של הקבוצה על היחיד גם כאשר הלה כופר בהן מכל וכל.

עתה אנו מסוגלים להבין יותר לעומק את אופיה של סוגית המינות ככלי הבורר בין התחום הדתי לבין התחום המדיני. כלי זה מסייע בידי המחוקקים הנבחרים במדינת הרח״ה להבחין בין תחומי התורה המדיניים אשר בהם יש להפעיל את כוח המדינה לצורך ההקפדה על נורמות הקבוצה לבין תחומי התורה הדתיים אשר בהם יש להימנע מן השימוש בכח זה. יש לזכור שפרשנות הרח״ה, המבטלת למעשה את החובה להטיל את עונשי הממון, הגוף והנפש של התורה עקב העדר התנאים הפורמליים, מפנה את הזירה המשפטית-מדינית של המדינה היהודית המודרנית מעונשים אשר הטלתם מהווה חובה תורנית. ראינו שדווקא בתחום הדתי המובהק אין הגיון בהטלת עונשים אלה כחריגה מדיני התורה, בדומה לאופן שבו חורגים מן הדין על מנת לטפל בגזלנים וברוצחים, וזאת מכיוון שממהותו מדובר בתחום בו אין האדם מבין את התכליות ואת האמצעים ועל כן אין בו הכח והסמכות להשיג תכליות אלו על פי ראות עיניו.

כאן יש להוסיף את פרשנות הרח״ה לסוגיית המינות. פרשנות זו לא רק מבטלת למעשה את העונשים המוטלים על מינים ומשומדים עקב העדר התנאים הפורמליים, אלא גם שוללת, אולי אוסרת ממש, הטלת עונשים כאלה עקב העדרם העקרוני של המינים והמשומדים. בין אם מדובר בעוברים על נורמות הדת עקב היותם דתיים למחצה, עליהם הרח״ה מלמד זכות מצדדים שונים, ובין אם בעוברים על נורמות אלו עקב השקפה חילונית מוצהרת, עליהם הרח״ה מחיל את הקטגוריה של האונס התודעתי, אנשים אלה פטורים מכל עונש על פי דין[116]. מכאן ברור שהיותה של התנהגות מסוימת אסורה על פי ההלכה לעולם לא יהווה סיבה בפני עצמה לאסור אותה באמצעות חוקי המדינה התורנית, שהרי חוקיה של מדינה ריבונית טומנים בחובם סנקציות נגד מי שמפרים אותם.

עם זאת, בני אדם רשאים ואף חייבים לחוקק באופן מחייב על מנת לתקן את המדינה בהתאם לערכים והתובנות הטמונים בסברתם המשקפת את המשפט הטבעי. כפי שראינו בחלק א׳, מצות דינים מטילה חובה כזו על כל בן נח, ומצות שופטים מטילה חובה מפורטת וכבדה אף יותר על כל יהודי. כאן, בהקשר של המרחב המדיני התורני, העדר חובה תורנית פורמלית המחייבת הטלת עונשים על עבריינים, ואולי אפילו איסור ממשי כנגד הטלת עונשים כאלה, אינם פוסלים את השימוש בכוח הכפייה שהרי מכין ועונשים שלא מן הדין על פי ענינו ומהותו של המרחב המדיני התורני. עם זאת ברור שמחוקקים יראי שמיים יימנעו מכל חריגה מדיני התורה הפוזיטיביים, השוללים ענישה כלפי מי שפטורים ממנה על פי דין, אלא אם כן מדובר בנורמות הראויות והנחוצות לתיקון המדיני. התובנה הדתית והמוסרית העמוקה המתבטא בפרשנות הרח״ה לסוגית המינות מסייעת למחוקקים להבחין בין מצבים בהם הפעלת כוח המדינה מוצדקת לבין מצבים שבהם היא מזיקה ובלתי הוגנת.

**המקור היהודי ליעוד הסמכות המדינית אל התכליות המדיניות: מבט מתוך שיטת הרח״ה**

---

[116] וזאת לכאורה חוץ מאדם דתי המצהיר על עצמו שעובר עבירה על אף שלדעתו היא אסורה. עד כמה שידוע לי הרח״ה לא התיחס לשאלה זו אך ברור על פי רוח שיטתו שלא היה מבקש להטיל על אדם כזה כל עונש. יש לציין כי שיטת הרח״ה בהקשר זה מכוונת בעיקרו של דבר כלפי הלכות שהן ״דתיות״ באופן מובהק כגון חילול שבת, שהעיקר נושא התשובה הנידונה. באשר להענשה ״מדינית״ במסגרת התורה, ע׳ בהמשך, ובפרק ח׳.

בחלק זה נתיחס לשתי שאלות אשר האחת מהווה מפתח להבנת התשובה לשניה. השאלה הראשונה: אם אכן קיים עקרון תורני ברור, כפי שהרח"ה טוען, שלפיו הסמכות המדינית נועדת אך ורק לתכליות מדיניות, מדוע הרח"ה משקיע מאמץ רחב ושיטתי כל כך בפרשנות הלכתית המאפשרת לפטור את המינים ואת המשומדים משום אונס תודעתי? והרי ברגע שהתברר שאין צורך מדיני בהענשתם עקב מימושה המלאה של מצות שופטים בהקשר המודרני, ניתן היה להסיק מעקרון מהות הסמכות המדינית על פי התורה שאין לפגוע בהם! ומכאן לשאלה השניה: ראינו את היסודות התיאולוגיים הרחבים בשיטת הרח"ה התומכים בתובנתו שאין להשתמש בסמכות מדינית לתכליות לא מדיניות, אך היכן הסימוכין לכך שתובנה עיונית-תיאולוגית זו מכריעה בשדה ההלכה? על מנת לענות על שאלות אלו עלינו לגשת לשיטת הרח"ה במהופך, כדוגמת המתודה שלנו בנוגע לשיטת הריבונות שלו בפרק ה'.

השאלה העומדת בפנינו עתה היא אופן השימוש הראוי בסמכות המדינית ולא עצם קיומה של הסמכות המדינית כקטגוריה תורנית יחודית. אך חזרה קצרה על מהלך הדברים לגבי עצם קיומה של הסמכות המדינית תסייע לנו גם עתה. לעיל ראינו שהרח"ה מפרש את בריתות המקרא, במיוחד ברית העם, על פי פרשנות המבוססת על הבחנה עקרונית וברורה בין סמכות מדינית, שמקורה ומהותה הם הסכמה ויפויי כוח של הנתונים לה, לבין סוגי סמכויות אחרים אשר לכל אחת מהן מקור משלה. קשה היה לאתר את הסימוכין היהודיים לשיטת הרח"ה שאכן קיימת חלוקה עקרונית כזו בין סוגי הסמכות. עקבנו אחר הרח"ה כאשר פירש את מודל הסמכות של הקהל כתואם את האופי העקרוני של הסמכות המדינית ועיינו בפרשנות המדוקדקת למקורות ההלכתיים-רבניים של סמכות הקהל. ראינו שהרח"ה הן מנמק היטב את פרשנותו לסמכות הקהל מבחינה הלכתית וגם קובע בפשטות שסמכות הקהל משקפת את המתבקש מן הפרשנות שהעניק, ואז מצדיק מודל הזה של סמכות מדינית על יסוד פרשנותו למקרא בדבר ברית העם.

בשלב זה העלנו שתי תהיות: ראשית, אם אכן מודל הסמכות המדינית מקובל כך כך בעולם התורה, מדוע נאלץ הרח"ה להשקיע מאמץ רב כל כך בפרשנות הלכות הקהל של ימי הביניים? שנית, היכן הסימוכין היהודיים לעצם המודל של הסמכות המדינית? אך בסופו של דבר הצענו להפוך את סדר הדברים: בניגוד לפרשנותו למקרא שנראית כמשקפת במידה רבה את חדשנותו ושיטתו המיוחדים לו, דווקא פרשנותו לאופי שלטון הקהל מתבססת על קריאה הלכתית מדוקדקת ומשכנעת של זרמים חשובים בפסיקה ובהגות הקלאסיים. ואז קבענו: זרמים והגות אלה, על פי פרשנות הרח"ה, הם הם המקורות היהודיים של תפישת הסמכות המדינית של הרח"ה. פרשנות הרח"ה למקרא היוותה יישום של התובנות המדיניות שהסיק מהלכות ימי הביניים במקורות המקראיים המכוננים את עולם התורה על מקורותיו הימי ביניימיים. טענו שתהליך זה של פירוש המקרא לאור ההנחות והתכנים של היהדות הרבנית המגובשת של הראשונים הינו ביטוי מובהק של הגיון השיטה הרבנית באופן כללי, המכוננת ומפרשת את התורה שבכתב על פי הגיונה של התורה שבעל פה וחוזר חלילה.

והנה בנוגע לתפישת החירות של הרח"ה אנו מגלים מבנה דומה. ראשית הדברים קביעתו העקרונית של הרח"ה שאותה סמכות מדינית שגילינו בפרקים הקודמים נועדת מטבעה להשגת התכליות הרציונליות של המרחב המדיני. עמדת הרח"ה המופשטת היא עקרונית וברורה, אך היא נראה תלושה לאור המורכבות הגדולה של השימוש בכוח מדיני כפי שהוא משתקף במקורות

המסורת. עם זאת, ראינו שהרח"ה עצמו מקבל מורכבות זו ומכיר בכך שהסמכות המדינית הופנתה להקשרים שנראים דתיים באופן מובהק, אך נשאר נאמן לקביעתו העקרונית שהסמכות המדינית נועדה להשגת התכליות המדיניות באמצעות הטענה שכל השימושים האלו נעשו בשל המשמעויות המדיניות של אותן סוגיות דתיות[117].

אך הקושי הגדול הוא שפתרון זה נראה גם הוא תלוש לאור העדר הסימוכין לקביעה הראשונית בנושא התכליות הראויות של הסמכות המדינית. מדוע לא להסיק מהשימושים המגוונים האלה בסמכות המדינית שהתורה רואה בעין יפה שימוש בכוח הקבוצה גם לטובת תכליות דתיות מובהקות? המפתח להבנת הדברים טמון בהפיכת סדר הלימוד. כפי שראינו, במציאות ההלכתית של מדינת ישראל המודרנית הסמכות המדינית תופעל רק לצורך תכליות מדיניות מוסכמות. מציאות זו משקפת את פרשנותו המדוקדקת של הרח"ה למסורת ההלכתית בנושא האונס התודעתי, אשרכפי שנראה בסעיף "מקורות השיטה" היא היא המקור היהודי לדבריו המופשטים של הרח"ה אודות הזיקה המחייבת בין הסמכות המדיניות לבין התכליות המדיניות בעולמה של תורה. קביעתו הנחרצת של הרח"ה שהסמכות המדינית נועדת מטבעה לתכליות מדיניות ולא דתיות על פי התורה משקפת, בנוסף ליסודות התיאולוגיים הכלליים, הסקה והפשטה של הערכים והעקרונות המפרנסים את הפטור אותו מעניקה הלכת ה' לחוטאים אנוסי התודעה.

אומנם, אין הכרח לוגי לתפוש את המציאות הזו, על מקורותיה ההלכתיים, כמצב חיובי. ניתן היה להעלות על הדעת שמדובר במצב בדיעבד ובלית ברירה, כפי שציינו לגבי מודל הסמכות המדיני של הקהל. בנוסף עצם תופעת החילון בודאי אינה חיובית לדעת הרח"ה. אך עם זאת, ברור שהמקורות ההלכתיים הנוגעים לאופי הדעת ולמשמעות האונס התודעתי ניתנים גם לפרשנות המייחסת להם מעמד חיובי כביטוי של ערכי תורת ה'. הכרעת הרח"ה בצומת פרשנית זו אם לתפוש את מקורות ההלכה בנוגע לאונס תודעתי כערכים חיוביים אם לאו, משקפת את היסודות התיאולוגיים הרחבים יותר, אותם סקרנו לעיל, בדבר החשיבות הדתית-תורנית של עצמאות הדעת האנושית.

התפישה הערכית העקרונית לגבי התכליות הראויות של הסמכות המדינית שהרח"ה ביטא באופן מופשט מתגלית כמשקפת את המקורות היהודיים הגותיים והלכתיים המבססים את המציאות של עם ישראל המודרני מחד ואת התיאולוגיה הרחבה של הרח"ה מאידך. מכאן אנו מבינים כיצד הרח"ה ידע שכל אותם מקרים ומוסדות המפעילים סמכות מדינית במורשת ישראל תמיד כיוונו דווקא לפן של המשמעות המדינית של הפעלות אלו – הרי זו התובנה העולה מניתוח עמדת ההלכה כיום. שוב אנו רואים שהרח"ה, כפוסק המגלם את רוח הפרשנות הרבנית, משליך משמעויות על מקורות ומוסדות קדמונים, שלעיתים קרובות מייצגים אפריורית את האידיאל ההלכתי על פי ההגיון הרבני, מתוך התבוננות במבנים והגיונות הלכתיים והגותיים מאוחרים.

[117] זאת למעט אותם עונשי תורה שכל ענינם דתי פנימי ואין להם כל נגיעה לתחום המדיני.

# מקורות השיטה

מבוא

כאמור בתחילת פרק זה, לא נעסוק במקורות של הרח"ה לכל ההיבטים של שיטתו. נשמיט את הדיון במקורות לפרשנות שהוא נותן לאופים העקרוני של דיני נפשות, מלקות וכרת וזאת למעט הסימוכין לקביעתו שאלה לא יונהגו בישראל. מובן כי, מדובר במרכיבים שחשובים לשיטתו אך לאור ההיקף הגדול של החומר הנידון נתמקד באותם מרכיבים, הן העיוניים והן המעשיים, שנוגעים ישירות למציאות המדינית-הלכתית שתשרור במדינת ישראל על פי הרח"ה.

המקורות לשיטת הרח"ה בכל הנוגע לחשיבות דעתו העצמאית של האדם באופן כללי ובהקשר של המשפט הטבעי נידונו בהרחבה בפרקים א' וב'. כמו כן, עצם קיומה של הסמכות המדינית כמוסד תורני בפני עצמו, ואופיה הדמוקרטי של סמכות זו, נידונו בפרקים ה' ו-ו'. נתמקד בסעיף זה במקורות הרח"ה לקביעותיו בנוגע לאונס התודעתי. ראינו לעיל שבנוסף להיותו של נושא זה חיוני ליצירת מציאות של סובלנות במדינת הרח"ה, המקורות לשיטתו בתחום זה הם גם הסימוכין היהודיים העיקריים לתובנתו היסודית לפיה הסמכות המדינית נועדה ממהותה לתכליות מדיניות ולא דתיות. נקדים לדיון זה ניתוח של המקורות לכמה היבטים של תפישתו ולגבי הדעת האנושית שהם חשובים בהקשר האונס התודעתי ושלא נידונו באופן מלא בפרקים הקודמים. היבטים אלה הם אופין הבלתי רצוני של הדעות מצד אחד וחשיבותן בהכוונת מעשיו של האדם מצד שני. בנוסף על נושאים אלה, נייחד דיון לעמדת הרח"ה בנוגע לדין מורידין ולא מעלין. עמדות הרח"ה בנוגע לאהבת ישראל וחשיבות שיתוף הפעולה בין כל זרמי עם ישראל בבנין הארץ, שהן חשובות כרקע להכרעותיו הנידונות בפרק זה, ינותחו בהרחבה בפרקים הבאים.

**דיני נפשות, מלקות וכריתת ענף מישראל**

סוגית בניית בית המקדש בזמננו היא מעניינת ומורכבת ושיטת הרח"ה בנידון היא יחודית כדרכו ומחייבת מחקר עצמאי. בהקשר שלנו נציין רק שעמדתו אשר לפיה בימינו לא נוכל לבנות את בית המקדש על מזבחו וקרבנותיו מקובלת על מרבית החכמים בעבר והווה.[118] כמו כן, הכלל בזמן שאין כהן אין משפט, שעל פיו הרח"ה קובע שלא יונהגו דיני נפשות בישראל, מקובל הוא בספרות ההלכה.[119] על כן, מקורותיו של הרח"ה לקביעות אלו ברורים למדי.

שאלת הנהגתן של המלקות היא מורכבת יותר. מצד אחד, מלקות נידונות בין דיני הנפשות ומכאן שלכאורה לא יונהגו כשדיני נפשות אינם נוהגים. מצד שני, בדרך כלל אין אדם מת ממלקות, ועל כן אין הן שוות לד' מיתות בית הדין. מורכבות זו משתקפת היטב בספרות ההלכה בדמות המחלוקת אם נידונות הן בסנהדרין או רק בבית דין של שלושה. אומנם, בסופו של דבר התקבל להלכה שג' דיינים יכולים לדון דין אשר הרשעה בו פירושה מלקות, אך בכל זאת נותרה זיקה ברורה בין דיני מלקות לבין דיני נפשות בספרות התלמוד והפוסקים.[120] מקובל שאין

---

[118] ע' לדוגמה, ציץ אליעזר, חלק יט סימן ל ד"ה ובנוגע לבנין. לסיכום של מקורות שונים אודות הסיבות שאין אפשרות לבנות את המקדש בימינו ע' אבינר, בית המקדש.

[119] א"ת, ערך "דיני נפשות", כרך ז, טור שנג.

[120] ע' הלכות סנהדרין לרמב"ם, פרקים א-ה, ובמיוחד בנושאי הכלים לפרק ה', הלכה ד'. וכן ע' א"ת, שם; א"ת, ערך "בית הדין", כרך ג, בית דין, טור 2.

המלקות נוהגות בעת שבה אין דיינים סמוכים[121], אך כפי שראינו, הרח"ה שאף לחדש את הסמיכה. האם חידוש הסמיכה ללא חידוש המזבח מספק על מנת לחדש את דיני המלקות?

ברור שהרח"ה מתנגד לחידוש המלקות, כפי שראינו לעיל. הוא קובע בתשובה לשאלה על חידוש הסמיכה שלא יהיו מלקות וגם שאינו מזדהה עם שאיפתו של ר' יעקב בי רב לחדש את הסמיכה על מנת לחדש את המלקות ולפתור חייבי כרת בקרב אנוסי ספרד מעונשם.[122] אך עצם עמדתו של ר' יעקב בי רב, לפיה ניתן היה לחדש את המלקות בצפת של המאה הט"ז ללא בית המקדש, מלמדת שלפחות לדעתו חידוש הסמיכה עשוי להוביל לחידוש המלקות[123]. בדיון מעניין הרח"ה עצמו מתלבט אם המלקות בטלות על פי הכלל "בזמן שאין כהן אין משפט", אם לאו. הוא מצביע על הזיקה הקרובה בין המלקות לבין המיתה, מצד אחד, אך גם על מקורות שונים שניתן להסיק מהם, לכאורה, שהמלקות נוהגות גם ללא מזבח. כפי שראינו לעיל, כך חותם הרח"ה את דיונו שם:

> והדבר צריך הכרע ועכ"פ לא מפורש, אך בין כך ובין כך כבר בארתי בהשאלה צד 5 כי אין מטרתי בחדוש הסמיכה באותה מטרה שחשב עליה הר"י בי רב ז"ל לפטור את אנוסי ספרד מידי כריתות, כי מצוה אחת עם התשובה מועלת להיפטר מכרת עיי"ש, ולא נחוץ לנו עתה שיקלה אחינו לעינינו בעת אשר כבר אשמנו מכל עם בושנו כבר די מכל דור.[124]

אם כן, בסופו של דבר ברור שהרח"ה היה קובע בדרך זו או אחרת שלא יונהגו מלקות בישראל, אך למעשה הוא לא הכריע בינו לבין עצמו מהי שיטתו הפרשנית בנידון. דברי החתימה היפים שלו, שאין צורך בהשפלת חייבי המלקות שהרי הדור כולו אשם ובוש, בוודאי מבטאים את האינטואציה היסודית שלפיה אין להנהיג מלקות במציאות שלנו. סופו של דבר, בסוגית המלקות אנו נותרים ללא הנמקה הלכתית מפורטת מצד הרח"ה.

לבסוף, ראינו לעיל את פרשנותו של הרח"ה לדין עיר הנידחת. הרח"ה דרש שלאור השפה המיוחדת של "אין עושים" עיר הנידחת, אין עושים כל חלק מדין זה ועל כן אסור לכרות כל אדם או קבוצה מישראל. לא מצאתי סימוכין לשיטת הרח"ה בהקשר הזה, והוא בעצמו אינו מציע מקורות כלשהם מעבר לדיוקו מן הלשון "עשיה". על כן, נדמה שכוונתו להציע חידוש גמור. בהקשר זה יש לשים לב שהתוצאה ההלכתית שהרח"ה מעונין בה, עמדה סלחנית כוללת לגבי פושעי ישראל בימינו, מושגת על ידו באמצעות שיטתו בדבר האונס התודעתי. ברגע שהחוטאים להלכה ולמעשה נמלטים מן הקטגוריה של פושעים להזיד ולהכעיס, ואינם נכנסים אפילו לקטגוריות של מומרים לתיאבון, ברור שאין בימי הרח"ה מועמדים לכריתה מן העם. מכאן שיתכן כי דיוק הרח"ה מ"אין עושים" אינו מוצע כהנמקה הלכתית שעל גביה יש לפסוק את הדין, אלא כמעין פרשנות מסייעת לעיקר הדין, הנלמד גם ממקורות אחרים, כפי שנראה.

## עניני דת, דעת וסמכות

### הפולמוס אודות המצוה לידע שיש אלוקים

עתה נתיחס לאופי הבלתי רצוני של דעותיו ואמונותיו של האדם וחשיבותן המכריעה לאורח חייו ומעשיו. נפנה בראשונה למקורות עליהם הרח"ה מסתמך במפורש. במספר

---

[121] ע' טוש"ע חו"מ סימנים א-ב.

[122] הרח"ה, מלכי ב', עמ' 6-1.

[123] על ניסיונו של ר' יעקב בי רב לחדש את הסמיכה ע' לויטטס, סמיכה.

[124] הרח"ה, מלכי ד', מכתב ח', עמ' 32.

מקומות[125] הרח״ה מפנה במפורש לפולמוס אודות המצוה הראשונה בספר המצוות לרמב״ם כראייה לעצמאות דעתו של האדם ביחס לרצונו ולבחירותיו. ב״הצעה״ לספרו ״אור ה׳״, ר׳ ח׳ קרשקש כותב דברים אלה על המצוה להאמין בה׳:

> אומנם האמונת[126] במציאות הא״ל היא מהדברים שאין לבחירה ורצון מבוא בהם יתחייב שלא תפול שם הוראת המצוה בה...ואיך שיהיה למה שהוא מבואר היות האמונה הזאת שרש והתחלה לכל המצוות אם נמנה אותה במצוה ויחויב שתהיה התחלה לעצמה וזה בתכלית הבטול...[127]

הנה בדברים קצרים אלה ר׳ קרשקש קובע שתי קביעות שהן מעיקר שיטת הרח״ה: אין לאדם שליטה רצונית על דעותיו (״שאין לבחירה ורצון מבוא בהם״) ודעות אלו הן תשתית חיונית לחיי תורה ומצוות (״היות האמונה הזאת שרש והתחלה לכל המצוות״).[128] על אף ההסכמה השוררת בין הרח״ה לבין החכם הפילוסוף, הרח״ה דווקא הזדהה עם תשובתו של האברבנאל הדוחה את ביקורתו של קרשקש אך היוצרת הסכמה בין השניים בנוגע לחשיבותה ועצמאותה של דעת האדם. הרח״ה מצטט את דבריו בהרחבה:

> ואומר [בתגובה לביקורתו של קרשקש על הרמב״ם] שכבר ביארתי בהקדמה העשירית שעם היות שהאמונות יחולו ויגיעו בלב האדם ונפשו כמו שיחולו הצורות הטבעיות בנושאיהן שיגיעו בעתה ובהכרח מזולת בחירה ורצון, הנה עם כל זה א׳ א׳ [אי אפשר] שיגיעו האמונו׳ ההם אם לא יקדמו אליהם ההכנה הקודמת מידיעת הדברים המביאים אל אותם האמונות שהם פועלים אותם בנפש והידיעות והחקירות והבחינות ההם וההתלמדות הזה הם ההכנות וההקדמות המביאות אל האמונות ואין ספק שההכנות ההם הם מפעל הרצון והבחירה ושיהיו נקנות בזמן ל׳ לאדם שירצה לשמוע וללמוד וללמד ולדעת אותם הדברים שיחייבו ויולידו האמונה בנפשו או לא ירצה להתעסק בזה. והנה הרב לא מנה מצות עשה צורת האמונות ואמתתה כי אם ידיעת הדברים ההם ולמודם המביאים אל קנין האמונות ולכן אמר בפסוק הראשון מספר המדע ביסוד הראשון שהוא אמונת חיוב המציאות כשביאר עניניו אמר ז״ל: וידיעת דבר זה מצות עשה וכו׳., הנה לא אמר הרב ואמונת דבר זה מצות עשה כי לא תלה המצוה באמונה כי אם בידיעת הדברים ההם שהם מביאים אל האמונה...[129]

הרח״ה מביא את הדברים האלה ב<u>מסדרונה</u> בלב המהלך שבו הוא קובע כי אין חובות באמונות ובדעות. אין ספק שגם לדעת חכמים אלה, ח׳ קרשקש והאברבנאל, לא יתכנו באופן עקרוני חובות או מצוות בתחום אמונות ודעות, והדברים הם הם המקורות העיקריים של הרח״ה בעניין זה. אך הרח״ה אינו מסתפק בפרשנות האברבנאל לדברי הרמב״ם אלא מבקש להוכיח שזו באמת כוונתו של המורה הגדול. הוא עושה זאת על ידי פנייה למקורו הערבי של מורה הנבוכים:

> ודבריו [של האברבנאל] נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת...אנכי מצאתי ב״ה אשר גם בספר המצות דברי הרמב״ם ז״ל ככסף צרוף מזוקק שבעתיים רק העתקה העבריות הניאה אותנו מעיקר כונתו, אמנם אצל מר אחי נ״י נמצא הכתב יד הערב של הרמב״ם ז״ל וכתוב שם...[במקום ״להאמין״ שבתרגום המקובל] ״באעתקאד״...וכן במצוה ב׳...ומידת אעתקאד אשר העתקו אותה המעתיקים אמונה, לא הונח בעיקר הנחתו על צורת האמונה המצוירת בנפש, כי אם על משא ומתן בסברא אשר תשרש שיטה אחת בלבו ויאמין בה...[130]

---

[125] הרח״ה, המסדרונה, שנה א׳, תרמ״ז, עמ׳ רלב-רלו (אני מפנה לעמודים ולא לאותיות כי נראה לי שאלה שובשו בדפים אלה); הרח״ה, אלה ב׳, כרך ב׳, עמ׳ 12.

[126] כך במקור.

[127] קרשקש, אור ה׳.

[128] כך ז׳ הרוי (הרוי, קרשקש, עמ׳ 285) סיכם את עמדתו של קרשקש כאן:

It is absurd to speak of a divine commandment to believe in the existence of God, since such a belief cannot be a commandment itself, but must be a presupposition for any commandment. Before one can speak of a divine commandment one must already be convinced of the existence of a divine commander, God. Furthermore, in Crescas' psychology belief is involuntary; and one can only be reasonably commanded to do what one has the power to choose to do.

[129] האברבנאל, ראש אמנה, פרק יז.

[130] הרח״ה, המסדרונה, שנה א׳, עמ׳ רלו.

הרח"ה ממשיך ומגייס שורה של ראיות על סמך השימושים במונח זה שמצא אצל חכמים אחרים, וביניהם ר' אברהם בן הרמב"ם. שותף לדרך בימינו מצא לו הרח"ה בר' יוסף קאפח אשר קבע באופן נחרץ שטעות גמורה היא לתרגם את שתי המצוות של ספר המצוות בלשון "להאמין" אלא שמדובר ב"לידע" במובן של "ידיעה מופתית", כלומר, היסק לוגי מתוך הקדמות מחייבות. על כן, הרמב"ם עצמו השתמש במונח "לידע" ו"ידיעת" כאשר דן באותם הנושאים במשנה תורה.[131]

גם אם קשה להכריע עד כמה פרשנות האברבנאל מדויקת באשר לכוונת הרמב"ם במצוה הראשונה של ספר המצוות, ברור שהרמב"ם עצמו, ולא רק הדיונים של קרשקש והאברבנאל עליו, שימש מקור מרכזי בגיבוש עמדת הרח"ה אודות חשיבות הדעת ועצמאותה. ברור הרי על פי כל מפעלו של הרמב"ם שהאמת השכלית עומדת בפני עצמה ואינה מרכינה ראש מפני כל סמכות שבעולם. כן אין ספק שלדעת הרמב"ם הדעות קובעות במידה רבה את המעשים. על כן, הרמב"ם קובע שאילו השכל היה מכריע שהעולם קדמון, לא היה מנוס מאימוץ עמדה זו, וזאת על אף התוצאות הרות האסון של עמדה זו על בנין התורה.[132] ועוד: באופן כללי, הרמב"ם מגלה רגישות גדולה להשפעת ההנחות והמטענים של הסביבה התרבותית על השקפת האדם וצורת חייו, גם כאשר לא מדובר בהסקות ישירות על יסוד הקדמות מבוררות בלבד.[133] זאת בנוסף לעמדתו הידועה של הרמב"ם שלפיה הדעות הן בעלות חשיבות קיומית עליונה בפני עצמן.

היבטים אלה של שיטת הרמב"ם משמשים רקע חשוב לתפקידו המכריע בעיצוב הקטגוריה של האונס התודעתי ככלי הפועל לקולא בהתמודדות עם הסוטים מן דרך היהדות הרבנית בשל דבקותם בהשקפות עולם יהודיות מתחרות. אך באופן כללי, לא ניתן לקבוע שהרמב"ם נוקט בעמדה סלחנית כלפי מי סוטה מדרך האמת עקב טעויות שכליות.[134] כמו כן, על אף שכבר במשנה נקבע כי מי שאינו מאמין בעיקרים מסוימים אין לו חלק בעולם הבא, הרמב"ם מפתח את הדברים עד כדי דוגמה של ממש[135]. מעניין שדווקא בהקשר של הסטייה המעשית מן הדרך הרבנית עקב דעות כפרניות, הרמב"ם הושיט חבל הצלה, לפחות לדורות שחונכו על דרך זו[136]. אומנם, אין מדובר כאן במושכלות אלא במפורסמות, ועל כן לא מדובר בטעויות במובן לוגי של המילה, אך בכל זאת מדובר בעמדות עקרוניות על העולם כגון קיום הא"ל ודמותו, תוך שכנוע פנימי. על אף המורכבות הגדולה שבהם, כתבי הרמב"ם מציעים קרקע פוריה לפיתוח תפישה כגון זו של הרח"ה, ואין ספק שכך הם תיפקדו הלכה למעשה.

האם עמדת קרשקש, האברבנאל והרח"ה לפיה לעולם אין האדם מצווה על ידי הא"ל בנוגע לדעותיו ואמונותיו אכן משקפת את המסורת הרחבה? כזכור, אין הכוונה שאין האמונות

---

[131] הלכות יסודי התורה לרמב"ם, פרק א', הלכה א', הערה ד' במהדורת קאפח. אך ע' גם הערתו הארוכה של שוורץ, מו"נ, "פתיחה", הערה 15. גם לדעת שוורץ אפשר לתרגם המונח הנידון כפי שמציע קאפח, אך הוא בוחר בכל זאת, מבלי לציין את הסיבות לכך, לתרגם "אמונה", "להאמין" וכו'.

[132] רמב"ם, מו"נ, חלק ב', פרק כה. מובן שהדברים הם מורכבים אך לדעתי ההנחות של הרמב"ם שאין הידיעה מופתית תלויה ברצון אלא באמת עצמה, וכן שתמונת מציאות מסוימת גוררת תוצאות בחייו המעשיים של האדם, הן ברורות לכל אורך הדיון, וזאת על אף שבסופו של דבר הרמב"ם משאיר הן את תיאורית קדמות העולם והן את האמונה בחידוש העולם בגדר אפשרויות שאינן מוכרעות על ידי השכל (וע' רמב"ם, מו"נ, חלק ב פרקים כב וכג).

[133] על כך ע' בלידשטיין, סמכות ומרי, עמ' 192 ואילך.

[134] דוגמה קיצונית, הן מצד הטעויות והן מצד התוצאה, היא הצעת הרמב"ם להוציא להורג את מי ש"מחוץ לעיר" שבה ארמון המלך (רמב"ם, מו"נ, חלק ג', פרק נא). דוגמה נוספת היא קביעתו שמי שסבור שיש שם ריבון אלא שהוא גוף אינו אלא מין. הראב"ד, לפחות, תפש את כוונתו כחלה גם על חכמים שסברו מה שסברו עקב קריאתם במקראות ובאגדות. ע' הלכות תשובה, ג ז והשגת הראב"ד שם.

[135] רמב"ם, פירוש למשנה, פרק חלק. היו גם תקדימים לרמב"ם, ע' אלטמן, עיקרים.

[136] על עמדות אלו של הרמב"ם ע' בהמשך.

והדעות, אשר כוללות גם את המידות לדעת הרח"ה כפי שראינו לעיל, חשובות או חיוניות לחיי התורה. בהקשרים מסוימים ראינו שהן אפילו תכלית מצוות מסוימות. הכוונה היא שאמונה או דעה אינה חובה פורמלית כמו מצוה דאורייתא או דרבנן. בהקשר זה קביעה כגון זו של המשנה בפרק חלק של מסכת סנהדרין שמי שאומר שאין תורה מן השמיים אין לו חלק לעולם הבא אינה בהכרח מלמדת על קיומה של חובה פורמלית באמונה. גם הפירוש הפילוסופי-מיימוני לעיקרי האמונה לפיו החזקה בדעות מסוימות היא מהותית, או אפילו זהה, להישארות הנפש, העולם הבא וכדומה, אינו מחייב הימצאות חובה הלכתית להאמין ולסבור דבר מסוים אלא רק קביעה שמי שאינו מחזיק בדעה המתאימה נועד לבור שחת.

ואכן, למעט שתי המצוות הראשונות של ספר המצוות לרמב"ם, עליהן נסוב כל הדיון, קשה למצוא דוגמאות של חובות הלכתיות החלות ישירות על האמונות והדעות. מצב זה מאפשר לא' אלטמן, לדוגמה, לקבוע בפשטות:

> The term "dogma" which is well defined in Christianity has as such no place in Judaism. In Judaism the need for a profession of belief did not arise…[137]

אלטמן ממשיך ומתאר בכל זאת את המרכיבים הרעיוניים של ההתמודדות החכמים עם המינות וכדומה. בנוסף, יש כמובן מי שסבורים שקיימות חובות פורמליות בתחום האמונה. פרשנות ספר החינוך למצוה להאמין שיש אלוקים היא דוגמה טובה לכך.[138] כמו כן, ישנן מצוות שכוללות מרכיבים תודעתיים שעל פי חלק מן המקורות מהווים איסורים או חיובים בפני עצמם, כגון בלאו של 'לא תחמוד'. עם זאת, יש לבטים בספרות בנוגע למצוה זו שנוגעים בדיוק למעמד המחשבות במנותק מן המעשה. הרושם הוא שמי שיחפש דרך לפרש את כלל תכני האיסור באופן שיתקשרו כולם ל**מעשים**, לפחות בעקיפין, יהיה לו על מה לסמוך.[139] נראה שגם אם אין לומר שהמסורת היהודית דוגלת בפשטות באופין הבלתי רצוני של הדעות, המקורות בכל זאת מעניקים סימוכין למי שמעוניינים לקדם פרשנות שכזו.

בהקשר הזה יש לחזור ולציין שנראה כי עיקר עניינו של הרח"ה בסילוק החובות מן האמונות והדעות הוא מדיני. כלומר, בניגוד מסוים לקרשקש ולאברבנאל, הרח"ה מעוניין יותר בהשלכות המדיניות של אופין הבלתי רצוני של הדעות מאשר בשאלות הפילוסופיות הכרוכות בו. מצד זה נראה שמהדהדת בשיטת הרח"ה דווקא ההגות המערבית בנושא החירויות הליברליות והסובלנות אשר גם בה האופי הבלתי רצוני של הדעות משחק תפקיד מדיני מיוחד. על כן, נפנה עתה למקורות היהודיים של הרח"ה שבהם מסורת מערבית זו מככבת באופן גלוי: כתביהם של שפינוזה ומנדלסון.

<u>שפינוזה ומנדלסון</u>

כאמור, על אף היסודות הרחבים לשיטתו אותם מצא הרח"ה בהגות הימי ביניימית, אין במקורות אלה הפנייה מובהקת של סוגית האופי הבלתי רצוני של הדעות אל זירת המחשבה המדינית. אומנם, הרמב"ם פירש את היהדות פירוש מדיני-נטורליסטי רחב ואף השתמש ברעיון קרוב לאופי הבלתי רצוני של הדעות, והוא הסביבה התרבותית המעצבת, ללמד זכות על בני הכופרים. עם זאת, רחוק לומר שהרמב"ם גייס רעיונות אלה לטובת תפישה של חירות ליברלית.

---

[137] אלטמן, עיקרים.
[138] פרשת יתרו, מצות עשה כה.
[139] ע' בניסוחים העדינים של ספר החינוך, פרשת יתרו, מצות לא תעשה לח, ורמב"ם, ספר המצוות, לאוין רסה ורסו.

חשיבות מיוחדת נודעת, אם כן, לשפינוזה ומנדלסון, אותם הכיר הרח"ה, שאכן השתמשו בטיעון שאין האדם אדון למחשבותיו כיסוד בפיתוח תפישה מדינית של החירויות הליברליות.

שפינוזה הציע את אחד הניסוחים ההחלטיים ביותר של החירויות הליברליות, לפחות בנוגע לחירות המחשבה והביטוי, כהשתקפות של הכרח אפיסטמי אשר אין בכוחן לא של הדת ולא של המדינה לשנותו.[140] אופין הבלתי רצוני, והבלתי ניתן לשליטה, של מחשבות האדם הופכות אותן מושא לא ראוי של התערבות חיצונית. כל ניסיון של המדינה לשלוט במחשבותיו של האדם נידון מראש לכישלון אך בכל זאת מעצים הוא את יכולתם של בורים ובריונים לגייס את כוח הזרוע של המדינה למטרות נפסדות. דברים אלה מזכירים את עמדת הרח"ה בעניין הדין "מורידין ואין מעלין" לפיה אין למסור סמכות כזו להמון העם מכיוון שישתמשו בה למטרותיהם הנבערות. אומנם, יתכן שהרח"ה משקף בדברים אלה יותר את היכרותו עם העולם הדתי מאשר את תורתו של שפינוזה, אך עם זאת אין להתעלם מן הדמיון הבולט. אומנם, אין הרח"ה מזכיר את שפינוזה מפורשות בהקשר הזה, אך ראינו בפרקים הקודמים שהוא הושפע מכתביו בהקשרים אחרים ועל כן יתכן שגם כאן שפינוזה מהווה אחד ממקורות שיטת הרח"ה.

עיקר ההשוואה בין הרח"ה לבין הרמב"ן הוצע בפרק ב' בהקשר של תפישותיהם בנושא המשפט הטבעי. נגענו שם גם בשיטותיהם בחירויות הליברליות, אך בהתבסס על הדיון שם נרחיב את הדיבור כאן על כמה נקודות.[141] הן הרח"ה והן מנדלסון מטילים על המדינה לדאוג לטובתם של נתיניה הן מבחינה מדינית והן מבחינה רוחנית-דתית. אצל מנדלסון הדברים מפורשים והם מהווים דחיה מודעת של זרמים מסוימים בהגות האירופאית הליברלית ואימוצם ופיתוחם של אחרים. הכרעה זו של מנדלסון, יהיו מניעיה אשר יהיו, נראית תואמת את שאיפתו לשקף נאמנה הן את התובנות הליברליות היסודיות שלו והן את המסורת היהודית. קשה הרי לבסס על יסודות עולם התורה הבחנה גורפת בין, אם נשאל את המינוח המיימוני, תיקון הגוף ותיקון הנפש. מכל מקום, עמדת הרח"ה המטילה את שתי השלמויות על הקיבוץ המדיני אינה הכרעה בין זרמי המחשבה המדינית האירופאית אלא המשך טבעי של הנחות המסורת: הרח"ה מעצב את דמות המדינה היהודית מתוך ספרות ההלכה וההגות היהודיים, ועל כן אמות המידה התורניות, הכוללות הן שיקולים מדיניים והן דתיים, ולעיתים כמקשה אחת, חלות בכל מקום ועל כל נושא.

שני החכמים שותפים גם לתובנה העקרונית הליברלית שאין לכפות תכנים דתיים מובהקים באמצעות כוח הזרוע של המדינה. עבור מנדלסון, משמעות "הדת" היא כל מה שקשור למעשי פולחן, לזיקה לאלוקים לעולם הבא וכדומה. עבור הרח"ה, משמעות "הדת" בהקשר הזה היא מה שאינו נובע באופן שמובן לכל בר דעת מן המשפט הטבעי.[142] הכוונה היא לאותם תכנים שרק מי ששותף לתמונת המציאות המיוחדת של הדת היהודית ימצא בהם חירות אמיתית במובן החיובי. מנדלסון סבור שלעולם אין להפעיל את כוח המדינה בהקשר הזה מכיוון שעל פי עקרונות המשפט הטבעי והתיאולוגיה התבונית אין ולא יכולה להיות כל חובה כלפי האלוקים המצדיקה כפייה. כוח שכזה מופעל אך ורק בהוצאה לפועל של חובות האדם כלפי זולתו כאשר המדינה

---

[140] שפינוזה, המאמר, פרק כ'.

[141] להפניות ע' בדיון בשפינוזה ובמנדלסון בפרק ב'. כאן נוסיף הפניות ומראי מקומות רק שמה שלא נידון שם.

[142] אך יש לזכור ש"הדת" היא רק מרכיב אחד של "התורה" אשר הינה בעיקרה חוקה מדינית. עוד על כך מיד בהמשך.

מיופה על ידי אזרחיה להגדיר ולפקח על מילוי חובות האדם כלפי זולתו. מהלך זה של מנדלסון משמש בידו כלי רב עוצמה לדרוש חירות מקסימלית בתחום הדתי אל מול רשויות השלטון המדיני האירופאי והוא מפנה אותו גם כלפי הקהילה היהודית באמצעות פסילה עקרונית של כח הכפייה הטמון בחרם הקהל.

אך על אף עוצמתו האינטלקטואלית של שיטת מנדלסון, מהלכיו נראים תלושים מבחינת המסורת המדינית היהודית והוא אינו עושה מאמץ של ממש לסמוך את קביעותיו על פרשנות למקורות ההלכה. לעומתו, הרח״ה אינו נוקט בעקרון-על החוצץ באופן מוחלט בין המדיני לבין הדתי, ונסמך על ההלכה וההגות היהודיים. אומנם, כפי שראינו, הרח״ה שותף לעמדה העקרונית לפיה כוח הזרוע ראוי לאמיתו של דבר רק למען תכליות מדיניות, אך גם נורמות דתיות יכולות לשאת משמעות מדינית מספיקה על מנת להצדיק כפייה בישומן בהקשרים מסוימים. כפי שראינו, הרח״ה מנגיד את עמדתו שלו לזו של מנדלסון באופן מפורש. על כן, הרח״ה הצדיק את אחדות הדת והמדינה בישראל המקראית לאור משמעותה המדינית של הדת בתקופה זו וזאת מבלי לחרוג מתפישתו המדינית העקרונית, ואילו מנדלסון יכל ללמד זכות על המציאות המקראית רק באמצעות פנייה לקטגוריות על טבעיות של הנהגה אלוקית פלאית ישירה.

כאשר הרח״ה מבקש להצדיק מבחינה תורנית את החירויות הליברליות שיאפיינו את ישראל המודרנית הוא פונה אל הקטגוריה ההלכתית של האונס, ומפתח את הזרם הפרשני המטה קטגוריה זו לדו קיום כזה או אחר עם הסוטים מנורמות התורה. הצענו לעיל שהמהלך ההלכתי והתובנה הליברלית שלפיה הסמכות המדינית נועדת לתכלית המדינית עומדים ביחס הדדי: התובנה הליברלית, שמשקפת אולי בין היתר את הגותם של שפינוזה והרמב״ן, מספקת השראה לצעדיו הפרשניים למהלך ההלכתי. תמונת ההלכה העולה ממהלך זה מספקת בתורה סימוכין תורניים לתובנה הליברלית. תובנה זו חוזרת ומופיעה ככלי פרשני אשר בעזרתו הרח״ה מפרש את היחס בין הסמכות המדינית לבין הדת בתולדות ישראל בכלל, ואת הסוגיות הקשורות באונס התודעתי בפרט, וחוזר חלילה. עיגון זה של שיטתו בנושא החירויות הליברליות מבליט את הניגוד בין אופיה הרבני-הלכתי של שיטת הרח״ה לעומת אופיה הפילוסופי-אירופאי של שיטת הרמב״ן.

הבדל נוסף הנוגע לשלילת הכפייה הדתית בין הרח״ה לבין הרמב״ן, המשקף את הניגוד האמור, הוא הזיקה בין האמונה הדתית לבין המעשה הדתי. מנדלסון מוסיף ומנמק את חוסר הלגיטימיות של הכפייה בתחום הדתי בכך שללא הכוונה הדתית הראויה אין למעשה הדתי כל משמעות[143]. עמדה זו מוכרת מן ההגות האירופאית והיא נראית טבעית על רקע החשיבות היחסית שמייחסת הנצרות באופן כללי לאמונות ולכוונות דתיות לעומת מעשים פולחניים.[144] אין אמנם לשלול תקפות טיעון שכזה גם במסגרת ההגות היהודית, אך עם זאת לאור חשיבות המעשה במסורת זו, אשר בין היתר הופכת את שאלת חיוניותה של הכוונה לקיום המצוות לאחת השאלות הנידונות והמורכבות בתולדות היהודים, אין ביטחון שכוחו יפה בהקשר היהודי כפי שהוא בהקשר הנוצרי.[145] מכאן אולי ניתן להבין מדוע הרח״ה, עד כמה שידוע לי, אינו מגייס טיעון זה

---

[143] על היבט זה של הגות מנדלסון, ע׳ יוספה, מנדלסון.

[144] על טיעון זה במסגרת ההגות הנוצרית אודות הסובלנות, ע׳ פורסט, סובלנות. על טיעון זה בהקשר הגותו של לוק, ועל מקצת המבקרים אותה, ע׳ טוקנס, לוק.

[145] על השימוש בטיעון זה בהקשר היהודי ע׳ רביצקי, סובלנות, עמ׳ 402.

לטובת ההימנעות מכפייה בתחום הדתי אלא מתבסס על אונס תודעתי מצד אחד והרצון בשיתוף פעולה ובכבוד הדדי עם הציונים החילוניים מצד שני.[146]

ראוי לחתום את הדיון כאן, כפי שחתמנו בפרק ב׳ לעיל, בתְּהִיָּה עד כמה הניגודים בין הרמב״ן לבין הרח״ה משקפים את הנחתו של הראשון שלעולם לא תקום שוב מדינה יהודית. קשה לומר שהרמב״ן היה שולל ממדינה כזו את הלגיטימיות ואת הסמכויות אשר העניק למדינות האירופאית הנוצריות או הבתר-נוצריות לו העלה על דעתו את אפשרות קיומה. האם בהתיחס למדינה יהודית החכם הפילוסוף היה מרגיש צורך להציע עיגון תורני-הלכתי לתובנותיו המוסריות והמדיניות העיקריות בדומה לרח״ה? האם גם הוא היה מוכן להבחין אין הצדדים המדיניים לבין הצדדים הדתיים של התורה ולחתור לעצב מרחב מדיני אשר יענה על חובות המשפט הטבעי, ומרחב דתי שבו יבואו על ביטויים עקרונות התיאולוגיה התבונית, כאשר שניהם משקפים את האופי הפרטיקולרי-מקומי של העם היושב בציון? מכיוון שאין בכוחנו לענות על שאלות אלו, אל לנו להפריז, על אף הניגודים הבולטים בין שני החכמים, באשר למחלוקות העקרוניות שביניהם.

## **<u>תודעת הכופרים בתוקף התורה והורדתם אל הבור</u>**

<u>הדיון התלמודי</u>

כאמור, הרח״ה ביטל למעשה את המינות ואת השמד כקטגוריות הלכתיות בעלות השלכות נורמטיביות. הוא עשה זאת מצד אחד על סמך ההכרה בעצמאות דעתו של האדם כנתון אובייקטיבי ובהכרחיות של אמונות ודעות מסוימות לקבלת עול תורה ומצוות, ומצד שני על ידי פנייה אל קבוצה של מושגים תלמודיים שהעיקריים שבהם הינם ״אומר מותר״, ״לבו אונסו״, ״תינוק שנשבה״ וכן עצם המושג ״אנוס רחמנא פטריה״. עתה נציג בקצרה את המושגים האלה על מנת לשפוך אור על שיטת הרח״ה.

ראשית, על אף שההגיון הפשוט מורה על זיקה כלשהי בין כל המושגים האלה לבין מושג האונס, הדיון התלמודי רחוק מהצגת האונס כעקרון ששאר המושגים הם סעיפיו. אדרבה, כל המושגים אותם מגייס הרח״ה לשיטתו מופיעים בהקשרים מיוחדים שמורכבות מאפיינת כל אחד מהם. הכלל ש״אנוס רחמנא פטריה״ מוצע בבבלי[147] על יסוד דין הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה[148]. בספרי[149] דורשים ״כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש, מלמד שכל אנוסים שבתורה פטורים...״ ומדייקים שם שפטור זה נוגע הן לעונש והן לקרבן. על אף שפטור האנוס מופיע במקומות אחרים בספרות התנאית[150], נדמה שמושג ״אנוס רחמנא פטריה״ הנלמד מן הנערה המארשה הפך למעין אב טיפוס למושג האונס בשיח ההלכתי. מכאן שעקרון זה פוטר את האנוס לא רק בהקשר של אונס ממשי אלא גם בתחומים משפטיים אחרים[151]. הרמב״ם אף מוצא בדין הנערה המארשה לאו דאורייתא העומד בפני עצמו - לא לעולל דבר לאנוס[152].

---

[146] נושא שיתוף הפעולה יידון בפרק ז׳.
[147] בבלי, נדרים כז ע״א.
[148] דברים פרקים כה-כו.
[149] ספרי דברים, פיסקא רמג
[150] ע׳ למשל במדרש תנאים לדברים פרק כב ובספרא קדושים פרשה י ד״ה פרשה י.
[151] ע׳ למשל בבבלי נדרים שם ובבבלי עבודה זרה נד ע״א.
[152] מצות לא תעשה רצד.

המושג "תינוק שנשבה", שהינו כה מרכזי לדיון במעמד החילונים בימינו, אינו נגזר ברובד התלמודי, עקרון האונס, לפחות לא באופן מפורש. מושג זה מופיע בבבלי שבת בהקשר של דיון בשאלה אלו חטאים גוררים אלו קרבנות. נדמה שקביעת הרמב"ם שלפיה תינוק שנשבה הינו מי ש"...אינו יודע מה הם ישראל ולא דתם" תואמת את רוח החומר התלמודי.[153] קיימת מחלוקת אמוראים אם אדם שכזה פטור מן החטאת או חייב חטאת אחת על כל חטאיו[154]. ייתכן שעל פי ההגיון ניתן לומר, יחד עם הראשונים[155], שהעמדה הפוטרת את התינוק שנשבה מכל קרבן תופשת אותו כ"אנוס" ואילו העמדה המחייבת אותו בקרבן תופשת אותו כמעין "שוגג", אך חשוב לשים לב שהמונח "אונס" אינו מופיע בדיון התלמודי. מכאן, שהמושג תינוק שנשבה בהקשר התלמודי נראה רחוק בהחלט מן השימוש שהועד לו על ידי הרח"ה ביחס ליהודי אשר יודע גם יודע את יהדותו ואף את תכניה המסורתיים אך דוחה אותם בריש גלי.

ה"אומר מותר" גם הוא אינו תולדה פשוטה של מושג האונס. מושג זה מופיע בהקשרים רבים[156] אך נראה שדוגמה אחת תספיק על מנת להצביע על מורכבותו לעניננו. בבבלי מכות[157] ישנה מחלוקת אמוראים מדוע האומר מותר להרוג את ישראל, והרגו, אינו גולה על אף שההורג את הנפש בשוגג גולה לעיר המקלט. עמדה אחת היא שהאומר מותר "אנוס הוא" ולא שוגג. אך העמדה האחרת היא שרוצח שכזה אינו גולה כי "קרוב למזיד הוא" ולא שוגג. נדמה שהתוספות על אתר מדגישים את המורכבות האמיתית של החומר התלמודי כאשר הם מצביעים על כך שבהקשרים אחרים, כגון שבת, נראה כאילו התלמוד תופש את האומר מותר דווקא כשוגג, ולא כאנוס ולא כקרוב למזיד, ומציעים שאולי בהקשרים שונים מושגים כגון אנוס ושוגג הינם בעלי מובנים שונים, לפחות בנוגע ל"אומר מותר". כאן, בהקשר של הרוצח השוגג שגולה, המושג "שגגה" מודגש מאד בכתובים ועל כן הינו בעל משמעות מיוחדת. לכן, מציעים התוספות, על אף שלכולי עלמא אין האומר מותר לרצוח נחשב "שוגג", אין להסיק מכך שלא יהיה שוגג בהקשר אחר כגון בהלכות שבת.[158] מדוגמה עולה, ש"האומר מותר" התלמודי אינו בפשטות "אנוס", "שוגג" ואינו "קרוב למזיד". עם זאת, כפי שהדגיש הרח"ה, אין מקור תלמודי המזהה את האומר מותר עם המזיד לפשוע.

הסוגיה שבה מופיע המושג "לבו אנסו", או בניסוחו התלמודי "לבך אנסך", נפתחת בדרשה הפוטרת את האנוס מלהביא קרבן על שבועת שקר: "האדם בשבועה - פרט לאנוס"[159]. לאור המשך הסוגיה, שבו נעיין מיד, נדמה שהסברו של הריטב"א לדרשה זו קולעת[160]: "פירוש דהאדם משמע שלבו שלם בשבועה, פרט לאנוס דאנסיה ליביה להשבע בשקר כסבור שהיה הדבר

---

[153] רמב"ם הלכות שגגות ב ו.
[154] בבלי שבת דף סח עמ' א-ב.
[155] ע' רש"י שבת סח עמ' ד"ה פטור. וע' בלידשטיין, סמכות ומרי, עמ' 186, הערה 4. וע' בהמשך.
[156] ע' ערכו בא"ת.
[157] בבלי מכות ז עמ' ב וט ע"א.
[158] ע' תוספות מכות ז עמ' ב ד"ה אלא פרט לאומר מותר, וכן תוספות שבת עב עמ' ב ד"ה באומר מותר.
[159] בבלי שבועות כו ע"א.
[160] חידושי הריטב"א מסכת שבועות דף כו עמוד א. ניסוח יפה של עקרון זה מופיע גם בתורה תמימה: הערות ויקרא פרק ה הערה נ: "וטעם הדיוק מן האדם בשבועה משום דכל מקום שתפס הכתוב שם אדם ולא שם איש, מורה על גדר האדם מצד היותו בוחר ומשכיל וחפשי בדעותיו, שזה גדר האדם בכלל, משא"כ שם איש מציין רק מין בעלי חיים". וע' גם ברמב"ם, הלכות שבועות, שגייס את הכלל התלמודי "עד שפיו ולבו שווים" (אשר הד לו בדברי הריטב"א) על מנת לתאר את הנחוץ לתחולת השבועה גם כן (ב יב).

כמו שנשבע". לאחר מכן שואלים "היכי דמי?" ומביאים סיפור על רב כהנא ורב אסי שכל אחד נשבע על מה שאמר רב. כאשר שאלו את רב וקבע כאחד מהם, השני הצטער ואמר "ואני בשקר נשבעתי?!". אמר לו רבו: "לבך אנסך" ופירוש הדבר, אם נקבל את הזיקה ה נוצרת על ידי הסוגיה בין מקרה זה לבין הדרשה "האדם בשבועה פרט לאנוס", שזה שנשבע שרב אמר מה שלא אמר פטור מן הקרבן. מצד אחד, ברור שהדיון התלמודי כאן קרוב לשיטת הרח"ה בכך שמי שסבור באמת ובתמים ששבועתו אמת הינו אנוס ופטור אפילו מקרבן כאשר מתגלית טעותו. מצד שני יש להדגיש שכל הדיון עוסק בהיבטים המיוחדים של תחום הנדרים והשבועות, ואינו בהכרח ישים, לפחות על פי החומר התלמודי בפני עצמו, בתחומי הלכה אחרים.

בנוסף לאופי הנבדל והיחודי של כל מושג בפני עצמו ולזיקתם המורכבת למושג האונסין, יש לשים לב שהתלמוד אינו משמש באף אחד ממושגים אלה לטיפול במינים. נראה שהטיפול באלה מסתכם בהורדה אל הבור. אך עם כל זאת, ברור שכשהרח"ה מגייס את הסוגיות הללו לטובת תפישת החירות שלו אין כוונתו למשמעותן הפשוטה של סוגיות התלמוד לבדן אלא למסורת הפרשנית אודותן המשתלשלת מדור לדור. בדברים שציטטנו לעיל, הרח"ה אמנם אינו מפנה אל מסורת זו אך אין ספק שהדרך שבה הוא קורא את הסוגיות מבוססת על מגמות בספרות הראשונים והאחרונים המובילות בכיוון שיטתו ממש. זאת ועוד, בדברים שראינו לעיל, הרח"ה גייס ופיתח מגמות אלו באופן שמצד אחד הוא מקדים התפתחויות שחלו לאחר ימיו בזרם זה, התפתחויות שבהן נעיין בהמשך, ומצד שני הוא מבטא את היחודיות של שיטתו. ניגש עתה להצגה וניתוח של מספר מקורות מרכזיים בזרם המרכזי של המסורת ההלכתית, שלאור הקירבה הרעיונית והפרשנית בינם לבין היבטים שונים של שיטת הרח"ה, ולאור היותם בוודאי מוכרים לרח"ה, קרוב לודאי ששימשו לו מקורות באופן ישיר או עקיף בפיתוח שיטתו. אין כאן כל יומרה להציג באופן ממצה את כל המקורות והחכמים שניתן להעלותם על הדעת בהקשר הזה אלא רק אלה הבולטים בקירבתם לשיטת הרח"ה ובסבירות ששימשו לו מקורות.

מגמה אחת שמתבטאת בפרשנות הרח"ה היא העצמת הזיקות הדדיות בין כל המושגים שנסקרו לעיל והבלטת הקרבה בינם לבין מושג האונס. מגמה זו באה לידי ביטוי כבר בפירוש רש"י לגמרא. אומנם, כפי שציינו, בסוגית התינוק שנשבה אין אזכור מפורש של מושג האונס בגמרא. אך רש"י מפרש שמי שסבור שתינוק שנשבה פטור מקרבן סבור שאדם כזה הינו "אומר מותר" ו"אנוס".[161] הנה, בבת אחת הועמדו בשורה אחת המושגים "אנוס רחמנא פטריה", "אומר מותר" ו"תינוק שנשבה". אין הכוונה, כמובן, שאין יחודיות לכל מושג ואף ניגודים ביניהם, כפי שציינו לעיל. אבל ברור שרש"י רואה גם יסודות איתנים משותפים למושגים, שהרי אם לא כן לא היה נזקק למושג אחד לבאר את משנהו. גם האומר מותר וגם התינוק שנשבה אינם אנוסים באופן הפשוט המופיע בסוגיית הנערה המאורשה אלא שניהם עוסקים באדם שהינו אנוס תודעתית, כלומר אנוס על פי דעותיו או תפישת המציאות שלו.

מכאן שעל אף ההקשר המשפטי המיוחד של השבועות והנדרים, ברור שהמושג "לבך אנסך" לא יכול להיות נעדר זיקה כלשהי לשאר המושגים, שהרי גם כאן מדובר במצב המוגדר מפורשות כ"אונס" כאשר מדובר במצב תודעתי, קרי תפישת המציאות של רב כהנא ורב אסי

---

[161] ע' רש"י שבת סח עמ' ד"ה פטור. ויתכן שרש"י מתבסס על הקירבה שנוצרת בין המושגים האלה בבבלי כריתות ג ע"ב. וע' בלידשטיין, סמכות ומרי, עמ' 186, הערה 4.

הסבורים שיודעים הם מה אמר רב. גם אם אי אפשר ליישם דין מתחום השבועות בתחום הרצח (אומר מותר) או חילול השבת (תינוק שנשבה), ההגיון מורה שאם תינוק שנשבה אינו אלא אומר מותר ולכן אנוס ( כך על פי חלק מן האמוראים אליבא דרש"י), הגיוני לומר עליו ש"לבו אנסו" גם אם לא מדובר במשמעות המדויקת העולה מן הדרשה "האדם בשבועה – פרט לאנוס".

מהלך זה של הרח"ה מתבסס, אם כן, על מגמת רש"י לאחד את המושגים הנסובים סביב מושג האנוס. גיבוש מושגים אלה לכדי תפישה רחבה ושיטתית של אונס תודעתי המבטל כמעט כליל את מושג המינות הוא כמובן צעד מרחיק לכת אשר אי אפשר לייחסו לרש"י. אך נראה שגם כאן הרח"ה מבטא מגמות קיימות, והוא אף מקדים התפתחויות מאוחרות.

<u>הרמב"ם</u>

הצומת הבא שלנו מצוי בהלכות ממרים ג ג שם מציע הרמב"ם חידוש אשר יכונן את המסגרת בה דורות של חכמים יתמודדו עם "היהודי האחר"[162]:

במה דברים אמורים, באיש שכפר בתורה שבעל פה ממחשבתו, ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה, ואחר שרירות ליבו, וכפר בתורה שבעל פה תחילה; וכן כל הטועים אחריו. אבל בני אותן הטועים ובני בניהם, שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות, וגידלו אותן עליה- הרי הן **כתינוק שנשבה** לבין הגויים וגידלוהו הגויים על דתם, שהוא **אנוס**; ואף על פי ששמע אחר כך שהיה יהודי, וראה היהודיים ודתם--הרי הוא כאנוס, שהרי גידלוהו על טעותם. כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה, ולמשוך אותם בדרכי שלום, עד שיחזרו לאיתן התורה; ולא ימהר אדם להורגן.[163]

ראשית, יושם לב לכך שהרמב"ם מחבר בין המושגים "תינוק שנשבה" ו"אנוס" ועל כן פוטר גם מן ההורדה אל הבור (לפחות בשלב ראשון). כפי שבלידשטיין מציין, במילים "כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו" מהדהד הניב התלמודי "מעשה אבותיהם בידיהם" שמובא על מנת להסביר מדוע שחיטת עובד כוכבים אינה אסורה בהנאה על אף שיש לחשוש שהוקדשה לעבודה זרה. עולה מן הסוגיה שם שאותו אדם אינו מתכוון למשמעות האלילית של מעשהו ועל כן משמעות זו אינה חלה עליו באופן מלא[164]. הרמב"ם, אם כן, מגייס מושג תלמודי נוסף למקבץ המושגים שלנו העוסקים בהפחתת חומרתו של מעשה לאור שימוש במצב התודעתי של הפועל כגורם המקל על עבריין או ממלט אותו כליל מקטגוריה של עבריינות. הרח"ה אינו נזקק למושג זה אך כפי שנראה חכמים אחרים אשר שותפים למגמותיו יגייסו אותו לצרכיהם בדורות שלאחר הרמב"ם.

ברם, החידוש העיקרי של הרמב"ם הוא ללא ספק הסבת מערך המושגים האמור אל המינות. ראינו לעיל שרש"י כבר הבליט את הזיקות ההדדיות בין מושגים אלה, אך עד כמה שידיעתי מגעת אין רמז בתלמוד להחלה של זן מזני "האונס התודעתי" על המומרים, המינים וכדומה. אמת, עצם המושג "מעשה אבותיהם בידיהם", שעוסק בהפחתת המשמעות השלילית של

---

[162] כניסוחו של בלידשטיין, שם, עמ' 185.

[163] על פי מהדורת קאפח (פיסוק על פי מכון ממרא, הדגשים שלי). בלידשטיין מציין שבכתבי היד ובדפוסים הראשונים אין הקראים מוזכרים מפורשות כפי שהם מוזכרים בנוסח הדפוס, וכן דברי הסיום "ולא ימהר אדם להורגן" מופיעים באותם מקורות קדומים על אף שהושמטו מנוסח הדפוס. בלידשטיין, שם, עמ' 185, הערה 2, ועמ' 198.

[164] בלידשטיין, שם, עמ' 190. הנה ניסוחו של בלידשטיין: "מושג הממעט את אחריותו של האדם למעשה שעשה, מתוך הנחה שהפעולה אינה אלא תוצאה של חינוכו, הרגלו, או אפילו נאמנותו למנהג בית אביו, ולא פעולה רצונית המגלה את זהותו האמתית של הפועל". אבל לדעתי אין לומר שהפעולה היא לא רצונית ועל כן אינה מגלה את הזהות האמתית של הפועל, אלא שאין הפועל מתכוון למשמעות האלילית של המעשה אלא למשמעויות אחרות, כגון ביטוי של ערכי חינוכו או נאמנות למנהג בית אביו. כמובן, יתכן שמדובר בהרגל, מעין מצות אנשים מלומדה, ואז יהיה מוצדק להפחית ממידת הרצוניות של המעשה, אבל אין זה פירוש הכרחי. וע' לעיל בנוגע למאמרו של רביצקי.

מעשים אליליים, מרמז במקצת לכיוון זה, אך הרמב"ם עצמו הוא שהבליט היבט זה של המושג וצירף אותו למקבץ המושגים שלנו. זאת ועוד: בתלמוד מושג זה מתיחס רק ללא יהודים. על כן, נראה שבהחלט מדובר בפרשנות מרחיבה ומחדשת של הרמב"ם עצמו.

ר' י' קאפח מציע, ועמדתו מתקבלת על דעתו של בלידשטיין, שחידוש הרמב"ם היה חדש גם עבורו[165]. במהדורה הראשונה של פירוש הרמב"ם למשנה הוא קבע שיש להרוג את המינים כפי שמקובל על פי התלמוד. ויתכן גם שהדברים שציטטנו לעיל מהלכות ממרים אינם אלא תוספת מאוחרת כאשר בנוסח המקורי גם שם הרמב"ם קבע בפשטות "...כל ההורג אחד מהם [המינים] עשה מצווה גדולה והסיר מכשול".[166] במהדורה מאוחרת יותר של פירושו למשנה הוסיף הרמב"ם סייג בדומה למצוטט למעלה וכמו כן, על פי ההשערה, הוסיף את הדברים להלכות ממרים. בפנינו, אם כן, עדות לכך שהתמורה הדרמטית כל כך בהלכת המינים שחלה עם הסבת מערך מושגי "האונס התודעתי" לתחום המינות חוללה על ידי הרמב"ם. ושוב אנו עדים לכך שעיקר מגמת הרח"ה נסמכת על מגמתו הקדומה של המורה הגדול.

ברם, יש כמובן הבדלים חשובים ביותר בין שיטת הרח"ה להלכת הרמב"ם. ראשית, מעמדו של התינוק שנשבה אינו ברור כלל. האם סיום דברי הרמב"ם "ולא ימהר אדם להורגן" פירושו שלאחר תוכחה והמתנה קצרה יש לגשת למלאכת ההמתה כדעת חלק מן הפרשנים, או שמא הכוונה היא ש"בכל מצב ובכל מקרה, 'לא ימהר להורגם': אנשים אלה תמיד מועמדים לחזרה בתשובה, ויש להחזירם ולא להוציאם להורג לעולם.[167] ספק כזה בעניין מעמד התינוק שנשבה נוגד לשיטת הרח"ה.

ניגוד נוסף הוא מעמדו של הדור הראשון לחטא הכפירה. אלה אינם זוכים כלל להגנת חידוש הרמב"ם שהרי אלה אינם תינוקות שנשבו אלא מי "שכפר בתורה שבעל פה ממחשבתו, ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה, ואחר שרירות ליבו, וכפר בתורה שבעל פה תחילה; וכן כל הטועים אחריו". אנשים כאלה הם הנושא עליו מוסב עצם דין הריגת המינים עבור הרמב"ם, ואילו עבור הרח"ה הם הם הנהנים העיקרי מן הקטגוריה המורחבת של האונס התודעתי. דווקא אלה שהולכים אחר דעתם ובדברים שנראים להם, הם אשר לבם אנסם ועל כן פטורים הם מעונשי המינים. הסבת מושג האונס גם על הדור הראשון לכפירה הוא המהלך המרוקן, הלכה למעשה, את מושג המינות מתוכנו. מהלך זה, שכה מרכזי לשיטת הרח"ה, נוגד את שיטת המורה.

הניגוד העקרוני ביותר בין הרמב"ם לבין הרח"ה, אשר אינו מפורש כלל, הינו אולי ההערכה השונה של כל אחד מהם כלפי התופעה המוזכרת לעיל. סביר שלדעת הרמב"ם עדיף היה שאנשים אלה לא יחקרו על פי דעתם את הטוב ואת האמת אלא יקבלו את הנחות היסוד של המסורת היהודית כפי שהן. אין כל ביטוי של הערכה בדברי הרמב"ם כלפי החוטאים עקב עיונם המוטעה או כלפי תודעתם. לדעת הרח"ה הדברים מורכבים הרבה יותר. הרח"ה מייחס משמעות עצומה לעצמאות הדעת האנושית. הוא קבע, כפי שראינו, שעל כל אדם לחקור את הטוב ואת

---

[165] ע' רמב"ם, פירוש למשנה, חולין א ב, ובהערות המהדיר שם; וכן בלידשטיין, שם, עמ' 199-203.
[166] הלכות ממרים, ב ב.
[167] זאת דעתו של בלידשטיין, ודומה לו דעת הרא"ם, אך הדעה הראשונה היא דעתם של רדב"ז ואחרים. ע' בלידשטיין, שם, עמ' 198-199.

האמת באופן עצמאי. מי שמסוגל לקבל מסקנות בתחומים אלה על פי צו מגבוה אין לו דעה אמיתית משלו וראינו שאדם כזה כלל אינו כשיר לשמש חוליה בהשתלשלות התורה. הערך החיובי שהרח"ה מייחס למאמץ של החוטאים לתפוש את האמת על פי תודעתם עולה מן השבחים שהוא ממטיר עליהם בתחילת הדברים: הם "גדולי חקקי לב בעלי מדות ישרות ואוהבי עמם ואת כל המרבה כבוד לעמם, ומהם גם מושיעים לציון רועים ונסיכי אדם". דברים אלה מכוונים אומנם גם לפועלם הציוני של אותם חוטאים אך ברור שהרח"ה גם מכבד עד מאד את מאמציהם האינטלקטואליים, אפילו בתחום האמונות והדעות. החתירה האמיתית אחר הטוב והאמת, גם כאשר היא מלווה בטעויות קשות ביותר, הינה בעלת ערך אנושי ותורני גדול מאד בעיני הרח"ה.

<u>הרמב"ן</u>

מקור נוסף שאולי שימש את הרח"ה, על אף שמשמעותו הלכה למעשה סתומה במקצת, הוא הרמב"ן בפירושו לחומש. הנה דבריו על הפסוק וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר יְקֹוָק אֶל מֹשֶׁה[168]:

והנה זה כפי משמעו הוא קרבן מומר לכל התורה **בשוגג**, כגון ההולך ונדבק לאחת מן האומות לעשות כהם ולא ירצה להיות בכלל ישראל כלל. ויהיה כל זה בשוגג, כגון שיהיה ביחיד **תינוק שנשבה** לבין האומות, ובקהל כגון **שיחשבו שכבר עבר זמן התורה** ולא היתה לדורות עולם. או שיאמרו כמו שזכר בספרי (שלח קטו) מפני מה אמר המקום לא שנעשה ונטול שכר **אנו לא עושים ולא נוטלין שכר**, כענין שהיו ישראל אומרים ושואלים את יחזקאל, שנאמר (יחזקאל כ א) באו אנשים מזקני ישראל וישבו לפני, אמרו לו רבינו יחזקאל הרי עבד שמכרו רבו לא יצא מרשותו וכו'. או **שישכחו את התורה**, וכבר אירע לנו כן בעונותינו (כי) בימי מלכי ישראל הרשעים כגון ירבעם ששכחו רוב העם התורה והמצות לגמרי, וכאשר בא בספר עזרא באנשי בית שני.

וזהו שמוש לשון הכתוב שהשגגה הזאת הנזכרת כאן היא בתורה ובמצות בכללן, ועל כן ייחדו להם רבותינו מצוה אחת שבשגגתה יצא מכלל ישראל ומכל המצוה בהם, והיא עבודה זרה.

ויהיה שיעור הכתוב, וכי תשגו - ללכת אחרי אלהים אחרים, ולא תעשו - דבר מכל מצות ה'. **כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה**, שאם יש אלוה זולתו, יראתו ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום:

ובאה זאת הפרשה להשלים בתורת כהנים דין שגגת עבודה זרה כי הספר הזה ישלים דיני הקרבנות כאשר פירשתי (בתחלת הספר). **ונכנסה כאן בעבור שהם מרו דבר השם ואמרו נתנה ראש ונשובה מצרימה (לעיל יד ד), להיות שם במצרים כאשר היו בראשונה בלא תורה ובלא מצות. והנה באה הפרשה, להודיעם כי אפילו בע"ז יכפר על השוגגים אבל העושים ביד רמה יכרית אותם**, וכבר פירשתי הכרת הזה בסדר אחרי מות (ויקרא יח כט):

כבר תמהו על דברי הרמב"ן כאן.[169] בכל מקום, על פי פשוטם של הדברים נראה שיש בהם בירור קרבה לשיטת הרח"ה. הרמב"ן מציע שפרשה יחודית זו באה כאן בהקשר פרשת שלח עקב דברי העם "נתנה ראש ונשובה מצרים". הרמב"ן מפרש זאת כשאיפה להיות "בלא תורה ובלא מצות". לדעת הרמב"ן מעשה שכזה, התנערות מן התורה ומן המצוות באופן כללי, יוביל במזיד לכרת ("העושים ביד רמה יכרית אותם"), אך אם ייעשה בשוגג, הקרבן "יכפר על השוגגים".[170] כיצד יכולה התנערות מן התורה להיות שגגה? והנה, הרמב"ן כבר סיפק כמה דוגמאות לכפירה בשוגג כזה: דעת תינוק שנשבה, הדעה שעבר זמן התורה, הדעה שניתן לוותר הן על המצוה והן על השכר, השכחה של התורה וההודאה שיש אלוהים זולת ה'. ודוק: הרמב"ן אומר בפירוש "וכי

[168] במדבר טו כב.

[169] ע' הערות המהדיר בתורת חיים, על אתר, וכן נבון, החילונים.

[170] אומנם, כאן בסוף הקטע הרמב"ן מדבר על חטא של עבודה זרה, אך קודם לכן הוא כבר זיהה בין ע"ז לבין התנערות כללית מן התורה ומן המצוות, לפחות בנוגע לפרשה כאן. ההקבלה בין החטא בע"ז לבין ההתנערות הכללית מן התורה ומן המצוות היא האמצעי שבעזרתו הרמב"ן משלב את פרשנותו היחודית לפרשה במסורת חז"ל המפרשת אותה כעוסקת בע"ז.

תשגו – ללכת אחרי אלהים אחרים...כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה": יש שגגה בהודאה שקיים אל זולת ה' והיא מובילה לביטול התורה.

אם כן, במצב שבו בני ישראל נתנו ראש ושבו מצרימה להיות שם בלא תורה ובלא מצות, גורלם יהיה תלוי בהיות המעשה במזיד או בשוגג. אם שבו מצרימה עקב אחד הטעמים הנ"ל, מעשיהם בשוגג והקרבן יכפר. אם שבו במזיד, ייכרתו. אך כיצד נדמה את המעשה במזיד? לאור ביאור הרמב"ן לאופנים שבהם ניתן להיות שוגג, נראה לומר שזדון בהקשר זה פירושו ההכרה שה' הוא לבדו קיים והוא ית' ציוה את התורה לצד ההכרעה הרצונית להתנער מן התורה ומצוותיה. אם כן, מי שסבור באמת ובתמים שאין ה' קיים, או שאין הוא לבדו האלוקים, או שנתן את התורה לזמן מוגבל וכו', ועקב כך לא יקיים את מצוות התורה, עשה ולא תעשה כאחת-ייחשב לשוגג.

הקירבה הגדולה בין הרח"ה לבין שיטה זו של הרמב"ן היא שבניגוד בולט לרמב"ם הן הרמב"ן והן הרח"ה מתיחסים בראש ובראשונה לתודעתו הכפרנית של החוטא כגורם ההופך את חטאיו לשגגות וזאת אפילו בדור ראשון, הרי הרמב"ן כלל אינו מתיחס כאן לדורות אחרים. עוד יש לשים לב שהרמב"ן, כמו הרמב"ם, הסב את עיקרון ה"תינוק שנשבה" לתחום המינות. עם זאת, ברור שאין לזהות בין דברי הרמב"ן כאן לבין שיטת הרח"ה. ראשית, פרשנות הרמב"ן עומדת לבדה ואינה מהווה שיטה רחבה המיועדת ליישום הלכה למעשה כמו זו של הרח"ה. לא ברור באיזה הקשרים יש ליישם את דברי הרמב"ן. שנית, הרח"ה מתיחס במפורש למצב שבו החוטא מודע לכך שיש יהודים הסבורים שה' הוא האלוקים, התורה היא נצחית, והמצוות חלות עתה, ואילו הוא, הכופר, חולק על דעתם. יתכן שכוונת הרמב"ן אינה כזו, שהרי הוא מדבר מצד אחד על יחיד שנשבה בין האומות, ומצד שני על מצבים שבהם ניתן להבין שעם ישראל כולו סבור שאין המצוות מצוות. יתכן שהרמב"ן לא היה כולל כלל מצב שבו החוטא יודע שחכמי ישראל הגדולים סבורים שהמצוות חלות אך הוא דוחה את עמדתם עקב טעות מן הטעויות שמנה. בהקשר הזה ראוי לשים לב שהרמב"ן אינו מתיחס ליחידים ולקבוצות הסוטים מן היהדות הרבנית שהתקיימו בימיו. לבסוף, ברור שהשוגגים הנידונים הינם חייבים קרבן ואינם חייבים כרת, אך מעבר לכך קשה להסיק מהו מעמדם. לדוגמה, הרמב"ן מכנה קרבן זה "קרבן מומר לכל התורה בשוגג", ואם כן, האם שם "מומר" על שוגגים אלה? מה יהיו ההשלכות הנורמטיביות מהחלה או אי החלה של קטגוריה זו? מכאן שבהחלט יתכן שדברי הרמב"ן כאן היוו גורם בעיצוב שיטתו של הרח"ה, אך אין להפריז בחשיבותם כתקדים ממשי לה.

<u>הבנין ציון</u>

התחנה הבאה שלנו הינה קרובה בזמן ובתכנים הרבה יותר לרח"ה, והיא התמודדות "הבנין ציון", הוא ר' יעקב עטלינגר (1798-1871), עם תופעת התפקרות ההמונית מדרכי ישראל סבא. הנה דבריו:

> והנה עד כה דברנו מעיקר הדין איך לדון מחלל שבת בפרהסיא אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם אחר שבעו"ה פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר אם לא יש להם דין **אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא**
>
> ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא וזה מודה ע"י תפילה וקידוש

ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללין שבת מפני **שמעשה אבותיהן בידיהם** והם **כתינוק שנשבה** לבין עובדי ככבים כמבואר (סי' שפ"ה) וכ"כ גם המבי"ט (סי' ל"ז) ואפשר נמי דצדוקין שלא הורגלו בתוך ישראל ולא ידעו לעיקרי הדת ואינם מעיזין פניהם נגד חכמי הדור לא חשבי מזידין וכו' יע"ש.

והרבה מפושעי הדור דומין להם ועדיפי מהם שמה שמחמיר הר"ש בקראים להחשיב יינם יי"נ אינו מפני חילול מועדות שדומה לשבת בלבד אלא מפני שכפרו גם בעיקרי הדת שמלין ולא פורעין ואין להם דיני גיטין וקדושין שעי"ז בניהם ממזרים. ובזה רוב הפושעים שבזמנינו לא פרצו.

ולכן לענ"ד המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם תבוא עליו ברכה. אכן גם למקילים יש להם על מה שיסמכו אם לא שמבורר לנו שיודע דיני שבת ומעיז פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד שזה ודאי כמומר גמור ונגיעת יינו אסור.[171]

דברים מהוססים אלה היוו תקדים חשוב להמשך התפתחות המגמה המקלה ביחס לחילונים.[172] בולטת מיד נקודת הקירבה הגדולה בין הבנין ציון לבין שיטת הרח"ה- החלת מקבץ המושגים שבהם דנו לעיל על הדור הראשון לסטייה מנורמות היהדות הרבנית. הבנין ציון, כמו הרח"ה אחריו, מגייס את המושג "אומר מותר" אשר לא הופיע בדברי הרמב"ם והרמב"ן לעיל. נכון, מושג זה קרוב ל"תינוק שנשבה"[173], אך על פי מגמת הרמב"ם קירבה זו היתה מצדיקה החלת המושג "אומר מותר" לכל היותר על דור ההמשך ולא על הדור הראשון למינות. הבנין ציון והרח"ה מחילים שניהם מושג זה דווקא על הדור הראשון אשר תודעתו הובילתו לסטות מנורמות ההלכה. ועוד: כמו הרח"ה, הבנין ציון אינו טוען שאדם זה הינו "אנוס" באופן מלא, על אף שבהחלט קיימת זיקה בין המושגים "אונס" ו"אומר מותר" בספרות הרבנית כפי שראינו, אלא רק שהוא פחות ממזיד, הוא "**רק** קרוב למזיד", כדעת רבא בנוגע לאומר מותר לרצוח שאינו נהרג ואינו נגלה. קרוב לומר שכוונת הבנין הציון, ככוונתו המפורשת של הרח"ה, היא להוציא את הפושעים מכלל "מומרים", שהרי אין לומר שאדם הוא מומר להכעיס או לתיאבון אם לא פעל במזיד.

האם ישנו תקדים תלמודי למצב שבו דעותיו של האדם עצמו, ולא ילדיו שחונכו על פי תפישת אבותיהם ואחזו במעשיהם, נחשבות לו כאונס? אכן כן, וזוהי סוגית "האדם שבועה – פרט לאנוס" בה עיינו לעיל. מי שנשבע על מה שנתפש אצלו כאמת על אף שהיה לאמיתו של דבר שקר פטור מקרבן מאחר שליבו אנסו. אומנם, ההקשר של דין זה משקף את המשמעות המיוחדת של נדרים ושבועות התלוים בהיות פיו ולבו של אדם שווים. אך למרות זאת, ניב תלמודי זה נראה מועמד מתאים לתאר מציאות משפטית חדשה שבה יש מצבים שבהם דעותיו הכפרניות של האדם נחשבות לו כאונס. ואכן מושג זה בולט בשיטת הרח"ה, כפי שראינו, ומופיע כביטוי לכוחה של תודעת החילונים "לאנוס" אותם למעשי חטא, גם בכתביהם של פוסקים מודרניים אחרים.[174]

תפישת אדם הנתפש למינות, כגון לרעיון שחילול שבת הוא "היתר" במקרה דנן, כ"אומר מותר", היא צעד גדול לכיוון הרח"ה. יש כאן קרקע פוריה עבור הרח"ה לטיפוח הערכתו החיובית כלפי דעתו העצמאית של האדם ולפיתוח האינטואיציה היסודית שעל ההלכה להכיר באופי

---

[171] שו"ת בנין ציון החדשות סימן כג. פיסוק והדגשים שלי.

[172] ע' למשל שו"ת יביע אומר חלק ז - או"ח סימן טו ובמקורות שמביא שם. וע' רביצקי, סובלנות, וכן זוהר ושגיא, מעגלי, במיוחד בעמ' 131-133 ובעמ' 137-138.

[173] ע' לעיל.

[174] ע' לדוגמה בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט סימן מא ד"ה ודומה לכיוון: "והיינו מפני דכשאוחזין בזה מעשה אבותיהן בידיהם נחשבים כלבם אנסם לכך וכטועים וכתינוק שנשבה." כאן הדיון אומנם עוסק בדורות ההמשך, אבל רואים יפה כיצד המושג "אנסך לבך" חדר עמוק לתוך השיח אודות החילונים בימינו.

הבלתי רצוני והבלתי תלוי של דעותיו ואמונותיו של האדם החותר לטוב ולאמת. בהנחה הסבירה שהרח"ה הכיר תשובה זו, קרוב לומר ששימשה לו מקור מובהק לשיטתו. בהקשר זה ראוי להזכיר שהאופן שבו הרח"ה מלמד זכות על שורה של דתיים למחצה בחלק הראשון של התשובה על החברים במזרחי מזכיר את דברי הבנין ציון על הסממנים הדתיים של "פושעי ישראל שבימינו".

עם כל זאת, בוודאי שאין לזהות את שיטת הרח"ה עם הבנין ציון. ראשית, עמדת הרח"ה היא חד משמעית ואילו בתשובה הנידונה הדברים מהוססים: יתכן שיש להתיחס לדור הראשון כ"אומרים מותר", ויתכן שלא. גם השורה התחתונה של התשובה אינה חד משמעית: אפשר לראות בדור הראשון מומרים הפוסלים יין במגעם, ואפשר שלא. כמו כן, הסממנים הדתיים של הפושעים הם מרכזיים למהלך של הבנין ציון של לימוד זכות עליהם, ואילו הרח"ה מסב את הקטגוריות של האונס התודעתי אל הקשר חילוני לגמרי בו דחיית היהדות הרבנית על הנחותיה התיאולוגיות והנורמטיביות היא מודעת, מוצהרת וטוטלית. גם כאן, כמו אצל הרמב"ם לעיל, היחס החיובי העקרוני של הרח"ה לתודעת הסוטים על אף סטייתם מבדיל באופן עמוק בינו לבין הבנין ציון אשר אינו מבטא כל הערכה חיובית כלפי הצדדים הלא רבניים של תודעת החוטאים.

<u>הראי"ה קוק והאקלים הציוני דתי</u>

לאור הקירבה הקיימת בין הרח"ה לבין הראי"ה קוק, ראוי להשוות את דבריהם אהדדי. הנה דברים שכתב הרב קוק:

> אבל אם יחשוב כת"כ כרב המון הלומדים, שראוי בהזמן הזה לעזוב להפקר את אותם הבנים אשר סרו מדרכי התורה והאמונה על ידי זרם הזמן הסוער, הנני אומר בפה מלא שלא זו הדרך אשר ה' חפץ בה. כשם שכתבו תוספות... דיש סברא לומר דלא יפסל חשוד על העריות לעדות משום דחשיב כמו אונס, משום דיצרו תוקפו. וכהאי גוונא שכתבו כן תוספות גיטין... שכיון שהשפחה משדלתם לזנות חשיבי כאונסין; כן היא השפחה בישאי, של זרם הזמן, שנתנו לה משמים שליטה טרם שתכלה לגמרי ותנדף כעשן, שהיא משתדלת בכל כשפיה הרבים את בנינו הצעירים לזנות אחריה. הם אנוסים גמורים, וחלילה לנו לדון אונס כרצון.[175]

בדברים האלה, יש כמובן, דמיון בולט לשיטת הרח"ה וקרוב לומר שבדרך זו או אחרת הרח"ה נחשף לרוח זו של הרב קוק ואם כן בוודאי קיבל ממנו השראה. שני החכמים, כאחרים בדורם, פיתחו את מגמת הבנין ציון להחיל את סעיפי האונס גם על הדור הראשון למינות ובכך להכשיר את שיתוף הפעולה והכבוד ההדדי עם הציונים החילונים.

בניגוד לרח"ה, הראי"ה קוק אינו מרחיב את הדיבור אודות ההשלכות ההלכתיות של דבריו, אך הרושם הוא שבאופן כללי היה מסכים למסקנת הרח"ה שאין לראות בחילונים מינים ומשומדים. הבדל בולט בין שני החכמים נוגע ליחסם הערכי העקרוני כלפי השקפת העולם והתהליכים הנפשיים המאפיינים את המתנערים מתורה ומצוות. הרח"ה, כפי שראינו, תיאר את הכופרים במושגים כגון תורה מן השמיים באופן חיובי ביותר, ואף הציג את כפירתם כפרי של חתירה מעמיקה אחר האמת. הרח"ה אף משווה בין השוללים את התורה עקב חקירתם לבין חכמים גדולים העושים את דרכם בתלמוד תורה. אמת, הרח"ה מאפיין את החילונים כמי שהמדעים "הכו אותם בסנוורים", אך אפילו תיאור שלילי זה הינו רחוק ביותר מאיפיונו של הרב קוק את אותם החילונים בני דור הרח"ה והרב קוק כאחד. דימויי הרב קוק כולם שליליים

---

[175] אגרות הראי"ה א', אגרת קל"ח, עמ' קע"א, מצוטט מתוך חיים נבון, שם.

בתכלית, והוא תופש את סטייתם מדרך המלך של השקפת העולם התורנית לא כטעות מצערת אך מובנת במסגרת מאמצים כנים של בעלי דעה ישרה אלא כהיכנעות ליצר הזנות בנסיבות מקלות אך בלתי מכובדות בעליל. נדמה שיש כאן הד למחלוקת בין הרב קוק לבין הרח"ה שתיארנו עוד בתחילת הדברים[176]: שני החכמים נוקטים בזוית ראיה רחבה על המתרחש בדורם תוך כדי נכונות מרחיקת לכת לתהפוכות חיוביות ברוח הזמן. אך הרח"ה רואה בערכים ובנורמות של החברות הדמוקרטיות כערכים שראויים בהחלט בפני עצמם, ואילו הרב קוק כאילו מצפה להתפתחויות חיוביות בתחום הערך אך הזיקה בין החיובי לבין המצוי בעולם הדמוקרטי ליברלי היא חלשה הרבה יותר.

בנוסף לחשיבות של הראי"ה קוק בפני עצמו, הרח"ה בוודאי היה שותף למגמה הכללית של חכמי הציונות הדתית שחיפשו מכנה משותף עם הציונות החילונית ורצו ליצור שיתוף פעולה ויחסי אהבה עם תנועה זו. בפרק אודות אזרחות החילונים נדון בהרחבה בסוגיה זו.

<u>החזון אי"ש</u>

ר' אברהם קרליץ צעיר בדור מן הרח"ה וספק אם האחרון קרא את כתביו בנוגע לענייננו. בכל זאת נציע השוואה די מפורטת בין השניים עקב הקירבה הרבה ביניהם מצד התוצאה ההלכתית של שיטותיהם והמרחק הרב ביניהן מצד המתודה ההלכתית והחשיבה העקרונית שלהם. ראשית, בדבריו המפורסמים[177], קבע החזון אי"ש שהפושעים של הזמן החדש אינם נידונים כמומרים כי "אצלנו הוא קודם תוכחה שאין אנו יודעין להוכיח ודיינינן להו כאנוסין". כלומר, מכיוון שאין מי שיודע להוכיח את החוטא בדורנו, כל חוטא נחשב כמי שלא הוכח,ומעמד זה של "קודם תוכחה" מקנה לו מעמד של "אנוס" בנוגע לעבירותיו. הענין שבו דן החזון איש היה הזקקת אלמנה ליבם שלולא פסק החזון אי"ש היה אולי נחשב מומר ועל כן האישה היתה נפטרת מזיקתה אליו. אך החזון איש קבע שהעיקרון חל לא רק לחומרה אלא גם ל"שאר הלכות". קביעה זו נראית כהוראה שיש להימנע מהחלת מעמד של מומר באופן גורף, לא רק לחומרה אלא לקולא ובכל ההקשרים, וכך פירשו אותו חכמים שונים.[178] שיטת החזון אי"ש אינה מובנת מאליה כלל, והיא מתבססת על הנחות שונות אודות חשיבות התוכחה למעמד המומר, הזיקה בין העובדה שאדם הוא מומר לבין האיסור לשנוא יהודים, ועוד שורה של נושאים נוספים. אין אנו מעוניינים לעסוק במקורות שיטת החזון אי"ש כאן, ועל כן נסתפק בקביעתו כפי שהוא הציגה.

ראשית, ברור שדברי החזון אי"ש משתלבים במסורת הפרשנית החותרת להקל עם המועמדים להיות מינים ומשומדים באמצעות קטגוריה של אונס תודעתי. עצם הגדרת החוטאים כ"אנוסים" היא הפניה אל המסורת הזו מסוגיות הגמרא, דרך הרמב"ם והרמב"ן ועד לבנין ציון. אך על אף שהן החזון אי"ש והן הרח"ה פועלים יחדיו על סמך אותה מסורת הלכתית כדי לתת פתרון כוללני לבעית המשומדים בדורנו, ישנם הבדלים מהותיים ביניהם.

לא ברור עד כמה עמדת החזון אי"ש שלפיה החוטאים של דורנו אינם משומדים משום שהם "קודם תוכחה" מבטאת פרשנות מהותית למסורת ההלכתית הנידונה או לתופעת החילון המודרנית. אם נפרש שכוונת החזון אי"ש להצביע על פער תודעתי עמוק שנפער בין שלומי אמוני

---

[176] ע' נבון, שם, חלק א', פרק ד', סעיף הראי"ה קוק.
[177] ספר החזון אי"ש יו"ד הל' שחיטה ב כח.
[178] לדוגמה, ע' גורן, דין; נבון, שם.

ישראל לבין החופשיים, הרי שנמצא בשיטתו התיחסות מהותית ביותר לנושאים אלה. אך אם נפרש את עמדתו כפורמלית בלבד, הצבעה על העדר תנאי הלכתי המבטל את מעמד המינים והמשומדים הלכה למעשה, קשה יותר למצוא כאן פרשנות הנוגעת למהותם של הדברים. כמובן שכך או כך שיטת החזון אי״ש משקפת יסודות של אהבת ישראל, רצון לשמור על אחדות העם וכדומה, למרות שגם שיקולים אלה אינם מפורשים בדבריו.

בנוגע לרח״ה, כמובן, פני הדברים שונים מאד. הרח״ה ביסס את שיטתו על פרשנות מהותית למסורת ההלכתית העוסקת באונס התודעתי, על עמדה עקרונית בנוגע למעמד הדעת האנושית בחיי התורה והזיקה בין הדעת לבין המעשה, וכן על שיקולים דתיים ומדיניים מפורשים המשקפים את שיטתו ההגותית וההלכתית הרחבה. בהתיחס למסורת ההלכתית, הרח״ה זיהה במגמת הפוסקים, ובראשם הרמב״ם, עמדה עקרונית הן לגבי עצמאות התודעה הדתית-פילוסופית של האדם ביחס לרצונו, והן לגבי הזיקה הקרובה אך המורכבת בין תודעה זו לבין מעשיו. על פי פרשנותי לשיטת הרח״ה, לאור היבטים אלה של מסורת פסיקה זו הרח״ה לא רק ביסס יחס מקל לחילונים של זמנו אלא עיצב אמת מידה, מעין כלי בורר כפי שהצענו למעלה, אשר באמצעותו עיצב תפישה תורנית של החירויות הליברליות במדינה יהודית. עמדתו הליברלית דמוקרטית של הרח״ה היא בוודאי חידוש גם ביחס למסורת הפסיקה שעליה הוא התבסס, אך גם הקשבה אמתית לצלילים העולים ממקורות אלה. עוד ראינו לעיל כיצד שיטת הרח״ה כאן משתלבת בשיטתו הרחבה בנושא אופיה של המדינה היהודית ואף בשיטתו התיאולוגית הכללית יותר.

קירבה וניגוד דומים מצויים בהשוואה בין שיטת הרח״ה בביטול דין ההורדה לבור לשיטתו של החזון אי״ש. גם האחרון, כמו הרח״ה, לא הסתפק בביטול הלכה למעשה של הקטגוריה של מינים ומשומדים מצד האפשרות להחילה על יהודי בימינו, אלא גם נימק מדוע דין מורידין ולא מעלין אינו נוהג בלאו הכי[179]:

> ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, כמו בזמן שהיו נסים מצויין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בנליזות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורענויות לעולם, ומביא דבר וחרב ורעב בעולם; אבל בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפרצה, אלא הוספת הפרצה: שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח״ו. וכיון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה, ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת.

ברור מדברים אלה שמגמת החזון אי״ש היא, ממש כמו מגמת הרח״ה, ששאלת ההורדה אל הבור תיעלם כליל מן המציאות הישראלית העכשווית. כפי שציינו לעיל בגוף שיטת הרח״ה, דברים אלה של החזון אי״ש היו בעלי השפעה עצומה והיוו סימוכין לפיתוח יחס סובלני יחסית כלפי החילונים וזאת במיוחד בציבור הציוני-דתי אשר שאף לשיתוף פעולה פורה עם המפעל הציוני החילוני. דהיינו, מצד התוצאה המעשית, קיימת קירבה גדולה ביותר בין שיטת הרח״ה לבין זו של החזון אי״ש. כן נדמה שהמניע של החזון אי״ש דומה לאינטואיציה שהצענו לעיל בנוגע לאי ההגינות של הענשת הכופר בימינו. החזון אי״ש, כמו הרח״ה על פי פרשנותנו, רגיש לכך ״שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח״ו״. דין שכזה יכול לנהוג, הוא אומר בעצם, רק במציאות שבה כולם

[179] יו״ד הל׳ שחיטה ב טז

מרגישים על בשרם את הנזק הממשי שחטאי המשומד מביאים על הציבור כולו. בנסיבות המיוחדות שבהן דין זה נוהג אפשר לתפוש אותו כמעין הגנה עצמית. במובן הזה החזון אי״ש, כמו הרח״ה, מצדיק את הפגיעה בכופר לא עקב המשמעות הדתית הטהורה של הדברים אלא דווקא עקב מעין צידוק מדיני תועלתני. ישנה קירבה בין השניים גם בנוגע לתעוזה שבדברים. כבר ציינו לעיל שרוב החכמים בין הראשונים והאחרונים נראים כסבורים שדין ההורדה לבור נוהג בכל הזמנים. והנה דברים כתב הציץ אליעזר על דברים אלה של החזון אי״ש[180]:

> ואם כי דבריו עומדים בניגוד להלכות הפסוקות בזה ברמב״ם ובשו״ע וכן ביתר הפוסקים שפסקו את דינם בלי שום תנאי והגבלת זמן ועת, ולמרות שגם המה חיו כבר בזמן ההעלם שבת קול כבר לא היה משמש והשגחתו ית׳ כבר לא היתה גלוי׳ כמו בזמן שהיו נסים מצוין, וצדיק הדור ג״כ לא היו כבר תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, אבל בכל זאת ראוים דברים אלה להשמע כאשר יצאו מפי בעל סמכא כ״כ גדול כהחזו״א זצ״ל.

מכאן ברור בהחלט שמדובר בחידוש.

אך מצד התפישות הבוקעות מהבדלי הפרשנות והפסיקה, ישנו מרחק רב בין שני החכמים. החזון אי״ש תולה את ביטול ההורדה אל הבור בנסיבות על טבעיות שמשקפות אולי את שיטתו התיאולוגית, אך אין בהן נגיעה משמעותית בתכני הדין עצמו. היתלות בהסברים על טבעיים רחוקה מדרכו המיימונית והנטורליסטית של הרח״ה. פרשנותו של הרח״ה מתבססת על החלת הכללים המסדירים הוצאות להורג על פי התורה גם על מקרה זה של הוצאה להורג. מדובר אומנם בחידוש, שהרי יחודו של דין ההורדה אל הבור על פי המקורות הקלאסיים הוא שלא חלים עליו כללים אלה. אך יש בסיס להניח שהכללים של דיני נפשות עצמם עוצבו על ידי חז״ל במטרה להקשות על ההוצאות להורג או אפילו לבטלן. הרח״ה אם כן, השתמש בכלים שפותחו על ידי חז״ל כדי להמעיט או לבטל דיני נפשות ולקח אותם צעד אחד נוסף באותו כיוון ובכך ביטל למעשה תחום נוסף של שפיכות דמים ברשות התורה.

זאת ועוד. הרח״ה חידש את חידושו לא על ידי ניגוד חזיתי עם המקורות המקובלים[181] המציגים את דין ההורדה אל הבור, אלא על ידי איתור מעין לקונה משפטית החבויה בהם. רוב מקורות אלה אינם מפרטים את ההליך המשפטי שבו אדם הופך למין או משומד באופן פורמלי ומחייב. כאן נכנס הרח״ה וקובע כי ההנחה מאחורי הדברים היא שישנו הליך שבו אדם מורשע כמשומד, ומסיק שמכיוון שהליך זה פירושו התרת דמו של העבריין חייבים לחול עליו כל הכללים המסדירים דיני נפשות בעולם התורה. הוא אינו טוען שההוצאה להורג עצמה מתבצעת על פי הכללים המקובלים של דיני נפשות, שהרי טענה כזו היתה עומדת בניגוד לאותם מקורות מקובלים. אין ספק שמדובר בחידוש הנוגד את פשוטם של המקורות אך עם זאת הוא קשוב למרקם העדין של מקורות אלה.[182]

יש לציין גם היבט פרדוקסלי של ההבדל שבין הרח״ה לבין החזון אי״ש[183]. לכאורה, עמדת החזון אי״ש רדיקלית יותר מאשר זו של הרח״ה. בזמן שהרח״ה עמל לעגן את חידושיו

[180] שו״ת ציץ אליעזר חלק ח סימן טו - קונ׳ משיבת נפש פרק ה ד״ה (ט) וכלפי
[181] ע׳ בפניות לעיל בעיקר הדיון בדין זה.
[182] העדר התיחסות של ממש לאופן שבו המשומד הוכר להיות כזה מורגש בבבלי ע״ז כו ע״א, ברי״ף ובראי״ש על אתר, בר״ן על הרי״ף על אתר, וכן בטור, בבית יוסף ובשולחן ערוך (יו״ד קנח). לעומת זאת, קשה ליישב את שיטת הרח״ה עם הרמב״ם אשר מפרש שאין צורך בעדים, התראה וכו׳ (הלכות ממרים, תחילת פרק ג׳). יש לציין כי היו מגמות דומות למגמת הרח״ה בין הפוסקים. עמדה אחת סוברת שאין אדם נתפש כמומר עד שיעידו עדים כשרים בפני בית דין שאכן חילל שבת בפני עשרה מישראל. לאזכור דעה זו ושורה של דעות דומות, ע׳ שו״ת ציץ אליעזר חלק ח סימן טו - קונ׳ משיבת נפש פרק ה ד״ה שנית.
[183] הערה זו היא פרי שיחה עם מורי הרב ד״ר שמואל לואיס.

ותובנותיו בקריאה קשובה למקורות שעליהם הוא מתבסס וזאת תוך כדי פיתוח המוטיבים והנחות העקרוניים השזורים בהם, בא החזון א״ש וכופה שיקול אחד מכריע, שיקול שהינו די חיצוני ומנותק מן המקורות עצמם, ובכך יוצר מציאות משפטית חדשה לגמרי. כך החזון אי,ש מבטל למעשה את מושג ״המשומד״ על ידי הקביעה שאין מי שיודע להוכיח בימינו ואת דין ההורדה לבור על ידי אוקימתא על טבעית שמתגברת אפילו על העובדה שכל הפוסקים פסקו אחרת על אף שגם הם חיו בזמנים ללא ניסים.

ברם, מזוית אחרת, דרך הרח״ה היא היותר רדיקלית. לאור האופי התלוש של שיטת החזון א״ש, והעדר הנמקה עקרונית לטובתה, עמדתו נשענת בראש ובראשונה על האישיות של מי שאמרה, או במילים של הציץ אליעזר, ״אבל בכל זאת ראוים דברים אלה להשמע כאשר יצאו מפי בעל סמכא כ״כ גדול כהחזו״א זצ״ל״. לעומת זאת, שיטת הרח״ה היא התיחסות להקשר והנמקה צמודה. הרח״ה מצביע במפורש הן על המוטיבים, ההנחות והאינטואיציות הזורמים ומתפתחים בגוף מקורות התורה שעליהם הוא מתבסס והן על השיקולים הערכיים, תמונת המציאות ותפיסת הטוב של עצמו אשר מניעים אותו להדגיש ולפתח זרמים מסוימים ולהצניע ולמסגר מחדש זרמים אחרים. כמו כן, הוא שב וקובע בהזדמנויות רבות שכל מפעלו אינו אלא הצעה לדיון, שיתוף הכלל בלימודיו ובמסקנותיו, כאשר משמעות התורה בדור שלו תתגלה רק בקולות הרבים של החכמים העמלים בתורה.

דווקא בגלל היבטים אלה שיטתו של הרח״ה מאיימת יותר. אימוץ שיטת הרח״ה אינו כניעה בפני סמכות הדור או היתלות בשיקול חיצוני על מנת לפתור בעיה הלכתית מקומית אלא צלילה לתוך מקורות התורה באופן שמשפיע עמוקות על משמעותם. ניתן לאמץ את שיטת החזון א״ש מבלי להתחייב כלפי חשיבות עצמאות הדעת, מעמד הכופר המודרני, ערך המודרנה על תובנותיה ומגמותיה, ועוד ועוד. לעומת זאת אימוץ שיטת הרח״ה הינה כל כולה מחויבות כלפי עמדות עקרוניות ומנומקות המבשרות על יחס מוגדר הן למשמעויותיהן ואופן תפקודן של התורה שכתב ושבעל פה והן לאתגרים המוצבים על ידי העולם החדש על כל תהפוכותיו.

# חלק ד': אזרחות

## מבוא לחלק ד'

בעיצוב תפישת האזרחות שלו, כבכל מקום, הרח"ה אינו מציע קו שיטתי של הנחות המובילות להסקת מסקנות החלטיות. דיוניו במעמדם המדיני של נשים, חילונים[1] ולא יהודים מפוזרים על פני עיסוקו בנושאים שונים. כמו כן, אפילו לגבי נשים, אשר הדיון במעמדן הוא הקרוב ביותר לדיון מפורש בנושא האזרחות (על אף שהרח"ה אינו מבליט מונח זה אפילו שם), הרח"ה אינו מצביע באופן ממצה על היסודות הרחבים של שיטתו התומכים במסקנותיו הפרטניות. דרכו של הרח"ה היא לעולם דרך הפוסק המתמודד עם השאלות הנקרות בדרכו, כגון הפרסומים השונים שיצאו לאור בנוגע לזכות ההצבעה של נשים במדינת ישראל, ורק תוך כדי כך הוא חותר לביאור סוגיות העמוק של השאלות העומדות על סדר היום.

אך עם כל זאת, לדעתי עמדות הרח"ה באשר למעמדן המשפטי-מדיני של תושבי המדינה היהודית העתידה לקום אכן משתלבות לכדי תפישה קוהרנטית של אזרחות דמוקרטית. כמו כן, תפישה זו נסמכת באופן משכנע על יסודות תפישתו המדינית-תורנית של הרח"ה הרחבה יותר. אין זאת אומרת שהרח"ה טיפל בכל סוגיה רלוונטית או שלא נשארו שאלות פתוחות. אך בעיקרם של הדברים תפישת האזרחות של הרח"ה מציעה מעמד אזרחי-מדיני של שותפות שוויונית לסמכות המדינה ולהחלטות המתקבלות בה והיא בנויה על פרשנות מהותית למסורת המדינית היהודית ומשתלבת בשיטתו הכללית.

תפישת האזרחות העולה משיטת הרח"ה נוגעת בראש ובראשונה לאזרחות כשותפות עקרונית ומעשית לסמכות המדינית, מקורה והשימוש בה. כלומר, הרח"ה מתיחס בעיקר למימד הפוליטי של האזרחות[2]. אך לדעתי אפשר בהחלט להסיק מתפישת האזרחות הפוליטית השוויונית של הרח"ה שמתחייב הוא אף כלפי המימד המשפטי של האזרחות בעולם הדמוקרטי,קרי היות האזרח בן חורין לחיות על פי משפטי המדינה תוך הגנתם על חייו ורכושו. זאת ועוד. על אף שהרח"ה אינו מציע מגילה של זכויות המובטחות לאזרח, העקרון העולה משיטתו בדבר החירויות הליברליות המחייב באופן חמור מתן צידוק מדיני ורציונלי לכל מגבלה המוטלת על האזרחים באמצעות כוח הזרוע, מלמד על תשתית ראויה לפיתוח תפישה רחבה של זכויות האזרח כמקובל במדינות הדמוקרטיות-ליברליות.[3] נושא שהרח"ה אינו מתיחס אליו אך מחייב התיחסות שלנו הוא זכויות מיעוטים, לא מצד שותפותם השוויונית לסמכות ולשימוש בה, נושאים שהרח"ה אכן מתיחס אליהם, אלא מצד השאלות העולות בקשר לשוויון האינטרסים, ובמיוחד, הזהויות שלהם לעומת הרוב.

לפני הדיון הפרטני במעמדם של נשים, חילונים ולא יהודים שייערך בשלושת הפרקים של חלק זה, נציע דיון כללי וממסגר אודות שיטת האזרחות הדמוקרטית של הרח"ה. נחלק דיון זה

---

[1] המושגים חילון וחילונים מורכבים הם, ונרחיב את הדיבור עליהם בפרק ח'. בקיצור, כוונתנו ב"חילונים" למי שבאופן מוצהר דוחים את אמונות היסוד ונורמותיה המעשיות של היהדות הרבנית.

[2] החלוקה בין המימד הפוליטי לבין המימד המשפטי באזרחות דמוקרטית מתבססת על ליידט, אזרחות, סעיף 1.1.

[3] עקב המגבלות של היקף עבודה זו לא נוכל להתיחס לצדק חברתי ולזכויות סוציאליות. הרח"ה אומנם לא הקדיש את עיקר מאמציו לשאלות אלו, אך הוא אכן התיחס אליהם. ע' על כך זוהר, מחויבות, פרק ז'.

להצגת שני מהלכים הגותיים-פרשניים בשיטת הרח"ה אודות האזרחות. א': אזרחות דמוקרטית כהשלכה מריבונות דמוקרטית, וב': אזרחות כשיקוף רובד אזרחי המקביל למרחב המדיני.

## אזרחות דמוקרטית כהשלכה מריבונות דמוקרטית

כריתת ברית העם פירושה הצטרפותו הרצונית והחופשית של כל בן ברית לחוזה המאחד את היחידים לכדי גוף מדיני. ראינו שברית זו יוצרת ישות חדשה, עם, שמהותו[4] ההתחייבות של כלל בני הברית לכונן שלטון ונורמות להם בני הברית שותפים וכפופים. ברור שבהעדר שיקולים מיוחדים כל בני הברית שותפים שווים הם לסמכות המדינית העולה מן הברית, היא הסמכות לפעול באופן מחייב על פי חוקת העם, הרי סמכות זו אינה אלא ביטויה של הכפפת כל אחד ואחד לנורמות הקולקטיב על ידי הסכמתו להשתתף בכריתת הברית עצמה. ומכאן גם שלפחות באופן ראשוני, לא יתכן מי שכפוף לברית ואינו שותף לסמכות המדינית העולה מן הברית, הרי כל מי ששעבד את עצמו לעם על ידי השתתפות בכריתת הברית הוא הוא היוצר את הסמכות המדינית, והוא שותף בה וכפוף לה כבמקשה אחת.

חשוב לזכור שכל זה נוגע רק לסמכות מדינית. יתכן שברית העם מעגנת בתוכה גם תכנים הנהנים ממקורות סמכות נוספים, כגון דבר הא"ל. הסמכות המחייבת הקפדה על איסור כלאים, למשל, היא אלוקית ולא אנושית ואין בכוחם של בני אדם לשנות או לבטל איסור זה, הרי הם אינם שותפות לסמכות הא"ל. אך כפי שראינו בפרקים הקודמים, לעולם אין הא"ל הטוב והמטיב מצדיק הפעלת כוח של האדם על האדם אלא בהסכמת האדם[5]. על כן, מי שעובר על איסור כלאיים הוא חוטא, אך אין לאדם זולתו זכות לפעול נגדו בשל כך אלא אם כן קיימת ברית עם אשר אחת מנורמות חוקתה היא ההקפדה על איסור כלאיים[6]. השימוש הלגיטימי בכוח הזרוע של בני אנוש להבטיח את קיומה של מצוה זו, או של כל מצוה או נורמה אחרת, הוא תלוי בסמכות המדינית העולה אך ורק מברית העם לה שותפים כל בני הברית באופן שווה.

עם זאת, ניתן להעלות על הדעת שעקב התרבות המיוחדת של כורתי ברית עם מסוימת, הסמכות העולה מברית העם תופקד ברובד מסוים של אוכלוסית בני הברית כאשר רבדים אחרים יהיו נתונים להם במידה זו או אחרת. בהקשר היהודי, רבדים מועדפים כאלה היו יכולים להיות, לדוגמה, שבט מסוים, בעלי יחוס דוידי או החכמים. אך ראינו בחלק הריבונות שהרח"ה קובע כי על פי ברית העם בישראל אין זה המצב, אלא הסמכות המדינית שהיתה טמונה בכלל בני הברית בעת כריתתה אינה מופקעת לטובת גורם כלשהו אלא נשארת היא טמונה בכל אחד ואחד של בני העם הרחב גם עתה. זאת חוקת התורה. אומנם, כפי שראינו, ישנם בעלי תפקידים מיוחדים, כגון החכמים, אך אלה מתפקדים כשליחי העם כאשר כל כוחם להפעיל את סמכות המדינה על מנת לכפות נורמות אלו או אחרות על העם תלויה באופן מוחלט ביפוי כוחם על ידי הציבור הרחב. המנגנון הקובע מהן הכרעות בני הברית והסכמותיהם הינו, כפי שראינו, בחירות דמוקרטיות

---

[4] יש לרח"ה גם הגדרות נוספות למושג עם אך כאן אנו מעוניינים במובן של עם בביטוי "ברית העם". לפרטים ע' בחלק ב'.

[5] הרח"ה אף קובע שהא"ל ,כביכול, הכפיף את עצמו לעקרון זה ולשאר העקרונות של המשפט הטבעי. על כך ע' בפרק א'.

[6] עם זאת, במדינת הרח"ה איסור כגון כלאיים לא יזכה לעיגון בחוקי המדינה וזאת בשל סיבות עקרוניות הנוגעות בחירויות הליברליות. על כך ע' בפרק ז'.

בשיווי זכויות לכל. אם כן, באופן עקרוני תפישת הריבונות הדמוקרטית של הרח"ה כבר מחייבת תפישה של אזרחות דמוקרטית. כל מי שכפוף לסמכות המדינה גם שותף לה כבמקשה אחת.

אך על אף קביעות כלליות ועקרוניות אלו, ניתן היה להעלות על הדעת קיומן של אוכלוסיות שיהיו כפופות בפועל לסמכות המדינה אך לא שותפות לה עקב שיקולים מיוחדים. דוגמה לאוכלוסיה כזו היא ילדים בכל המדינות הדמוקרטיות. דוגמה נוספת, ובעייתית יותר, היא אסירים בחלק מארצות הברית בימינו[7]. גם אלה וגם אלה משוללי שותפות לסמכות מדינית בלבוש זכות הבחירה אך עדיין כפופים לסמכות זו. בדומה לכך, אפשר לחשוב שעבריינים על פי ההלכה, קרי חילונים, יהיו כפופים לסמכות המדינה היהודית אך משוללי שותפות בה. אפשר היה לחשוב כי נשים יהיו כפופות לברית אך לא שותפות, בהתאם לתפישה שלפיה הן מהוות מעין נספח לשותפות בעליהן ואבותיהן לברית העם ולא שותפות בפני עצמן. כן ניתן היה לצפות כי גם לא יהודים יהיו במצב כזה שבו הימצאותם במדינה היהודית מחייבת אותם לציית לה אך נוכריותם פוסלת אותם משותפות לסמכותה.

בהקשר הזה המלאכה העומדת בפני החכם החותר לעצב תפישה של אזרחות כמקובל בעולם הדמוקרטי היא ברורה. עליו להוכיח כי חילונים שותפים לסמכות המדינית על אף סטיותיהם מנורמות ההלכה, שנשים אינן נספחות אלא שותפות מלאות לברית העם בישראל וכשרות אף לשאת בתפקידי שררה והנהגה, ושלא יהודים שותפים להיבטים המדיניים של ברית העם בישראל גם אם אינם שותפים לחיי הדת. ואכן, מגמות אלו הן שיטת האזרחות של הרח"ה כפי שנראה בשלושת הפרקים הבאים.

## אזרחות כשיקוף מעמד אזרחי תורני המקביל למרחב המדיני: מאן דבעי חיי

המהלך שתיארנו לעיל, המעניק זכויות מדיניות דמוקרטיות לנשים, חילונים ולא יהודים לצד הגברים שבין שלומי אמוני ישראל, מתבסס על החלק השני של עבודה זו והוא תפישת הריבונות של הרח"ה. תפישת הריבונות עצמה, כפי שראינו, מבוססת על האידיאל של השלטון העצמי הטמון בתפישת האוטונומיה של הרח"ה. מהלך זה מוצג באופן ברור בכתבי הרח"ה, גם אם לא באופן במפורש כ"תפישה של אזרחות". אך לדעתי ישנו מרכיב נוסף של תפישת האזרחות של הרח"ה שהוא פחות גלוי ומגובש והוא מתבסס על הזיקה שבין תפישת האוטונומיה של הרח"ה, שנידונה בחלק הראשון, לבין תפישת החירות של הרח"ה, שנידונה בחלק השלישי.

נתחיל בחזרה על כמה נקודות העולות מן החלק הראשון של עבודה זו. התכליות המדיניות הן התכליות של המרחב המדיני התורני. מרחב זה הוא נקודת המפגש שבין המשפט הטבעי ותורת ישראל. הצבענו על כך שטבעי הוא שדווקא בתחום הזה תבלוט החירות השלילית של האוטונומיה האנושית, לפיה האדם רשאי לפעול על פי שיקול דעתו ואף בניגוד לתכתיבי המסורת, וזאת מכיוון שהמרחב המדיני הוא שדה היצירה של הדעת האנושית בחתירתה אחר החיים הטובים. החובה והחתירה האנושיות האוניברסליות לממש את המשפט הטבעי מעוגנות במצות דינים של בני נח ואילו המרחב המדיני התורני מעוגן במצות שופטים. על כן, התכליות המדיניות של המרחב המדיני התורני אינן אלא התכליות המדיניות האוניברסליות של המשפט הטבעי בהקשר היהודי הפרטיקולרי.

---

[7] בארה"ב, לעומת מדינות דמוקרטיות אחרות, זכות הבחירה נשללת גם לאחר ריצוי העונש בנסיבות מסוימות. ע' צ'ין, זכות ההצבעה, עמ' 259.

נצרף עתה לתמונה כמה נקודות העולות מן החלק השלישי של עבודה זו. הסמכות המדינית, דהיינו השימוש בכוח הזרוע על מנת לכפות את הנורמות המחייבות של המדינה על אזרחיה, מופעלת אך ורק לטובת התכליות המדיניות שתיארנו בפיסקה הקודמת. אומנם, התורה כולה, על סתרי עניינה ורוב טעמה, מכוונת לטובת האדם. אך ישנם מובנים של טובה זו הנהירים רק בחדרים של בנין התורה אליהם נכנסים בעלי מעמד או אופי מיוחדים בלבד כגון חכמים, כהנים או נביאים. הצרכים והיכולות הנדרשים כדי להשתתף בטובה הטמונה בדברים אלה אינם נחלתו של כלל הציבור. לעומת זאת, הטובה הטמונה במרחב המדיני היא על פי הגדרה מובנת וגלויה לכל אדם בעל שכל בריא. הצרכים והיכולות הנדרשים להשתתף בטובה זו הם באופן עקרוני כלל אנושיים. אמת, עקב הדת השונה של הלא יהודים והחסר הדתי של החילונים, אוכלוסיות אלו לא ייכנסו לכל חדרי בנין התורה. אך על אף זאת הן שותפות מלאות לאנושיות היסודית העומדת במרכז חדר אחד מחדרי התורה והוא המרחב המדיני. על כן, טבעי ומובן כיצד כל אוכלוסיות אזרחי המדינה היהודית ישתתפו בשדה יצירה תורני זה.

אומנם, במדינה היהודית, כבכל מקום אחר, המשפט הטבעי אינו מתגלה בטהרתו האוניברסלית אלא בגירסה פרטיקולרית ומקומית. אין בנמצא גירסה ניטראלית מבחינה תרבותית של המשפט הטבעי. אך הפרטיקולריות של המשפט הטבעי בישראל מבטאת את הניסיון המוחשי והמקומי להשיג את החיים הטובים בנסיבות המדינה היהודית. כל האזרחים, ובכללם נשים, חילונים ולא יהודים החיים באותה מדינה הינה שותפים לפרטיקולריות זו. כמובן, קיימים גם במדינה דמוקרטית מתחים בין אוכלוסיות שונות אשר משקפים גם הבדלי תרבות וגם הפרשים באשר לקירבה בין האוכלוסיות השונות לבין תרבות הרוב המותירה את רישומה על מוסדות השלטון. אך אלו בעיות פנים דמוקרטיות ואינן יחודיות לתפישתו התורנית של הרח״ה. כל תפישה אזרחית תהיה חייבת להגדיר מהו המטען האזרחי השוויוני המשותף על אף ההבדלים בין האוכלוסיות השונות וההבדלים במידת השפעותיהן על אופיה של המדינה. בשיטת הרח״ה מטען זה הינו שותפות מלאה להפעלת הסמכות המדינית בדמות בחירות דמוקרטיות והשתתפות מלאה במוסדות המדינה בכל רבדיה, וזאת בנוסף לחירויות הליברליות המובטחות לכל אזרחי המדינה כפי שראינו בחלק הקודם של עבודה זו.

**מאן דבעי חיי**

עתה ניתן להבין יותר לעומק את ״המעמד האזרחי״ המקביל ל״מרחב המדיני״. על פי הנאמר לעיל ברור שתכלית השימוש בסמכות מדינית במדינה היהודית תהיה תיקונם המדיני של כל יושבי המדינה כאשר דרכי פעולתה של המדינה ישקפו את האופי הרציונלי, האוטונומי והכלל אנושי (בלבוש התרבות המקומית) של המרחב המדיני התורני. המדינה היהודית תפעיל, אם כן, את סמכותה המדינית רק באותם ענינים שהם במידה רבה משותפים לכל יושבי המדינה, כולל חילונים ולא יהודים.

לאור תמונה זו טבעי שכלל תושבי המדינה ייהנו ממעמד של אזרחים, שותפים שווים לסמכות המדינית המעוגנת במדינה. לעיל, במהלך האזרחות הראשון, טבעיות זו שיקפה את מקורה של הסמכות המדינית, ואילו כאן, במהלך השני, טבעיות זו משקפת את תכליותיה של הסמכות המדינית. אומנם, ניתן להעלות על הדעת שכנגד 'טבעיות' זו יעמדו שיקולים שונים מעולם התורה אשר יפסלו נשים, חילונים ולא יהודים מנטילת חלק ממשי בניהול המוסדות של

ממלכת כהנים וגוי קדוש. אך כפי שציינו לעיל, בנוגע למהלך האזרחות הראשון, הרח״ה נדרש לשאלה זו ופתרה על פי שיטתו, כפי שנראה בשלושת הפרקים המרכיבים חלק זה.

מהלך שני זה של תפישת האזרחות של הרח״ה הוא הרקע שעליו ניתן להבין דבריו אלה:

> ואין לזה [משמעות המילים ״אל תרבה שיחה עם האישה״] ענין כלל עם דברי הבחירות אשר הנשים ג״כ יקחו חלק בעבודת הצבור ותועלתה אשר מחויבים בה כאנשים שאיננו מ״ע שהזמן גרמא **רק חוב כללי לכל חבר בחברה האנושית כאשר זכיותיה [של החברה האנושית] זכיות המה לכלן בלי הבדל המין דנשי כגברי בעי חיי**.[8]

״נשי כגברי בעי חיי״ הוא ניסוח של הרח״ה לתמיהה המועלית בסוגית הגמרא והמתפקדת שם כטענה לטובת חיוב נשים במצות מזוזה המאריכה ימיו של אדם: ״גברי בעי חיי, נשי לא בעי חיי?!״.[9] אין ספק כי כוונת הרח״ה היא לא לאריכות ימים בלבד אלא לכל מכלול הדברים הנצרכים לאדם אשר השגתם כלולה במשפט הטבעי.[10] טענתו כאן היא שנשים ראויות לאזרחות באופן מהותי מכיוון שהן שותפות לפעילות המדינית של המדינה, המכוונת להשגת ״החיים״

---

[8] הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 208. הדגש שלי.

[9] בבלי קידושין לד א.

[10] ״החיים״ הוא מונח מפתח בכתבי הרח״ה. נפתח חלון להבנת משמעותו במשנת הרח״ה כאשר בספרו האחרון, <u>מושגי שוא והאמת</u>, הדפיס מאמר שכתב עבור בתו ״המשכלת הפילוסופית מרת דר׳ נחמה אדלערבלום תחי׳ אשר יצקה מי הפילוסופיא על ידי פרופעסער דיואי...ותשתה ממעין הפילוסופיא הפראגמאטית מספרי פרופ׳ זיימס, ותבקש ממני לקבץ על יד את צד החיים אשר בפילוסופיא הדתית העברית...״ (שם ״במקום ההקדמה״).
מאמר זה, אשר כינהו ״צד החיים אשר בדת ישראל ובהפילוסופיא הדתית העברית״, מנגיד שוב ושוב את ״החיים״, ״צד החיים״, ״תורת החיים״ וכדומה להנחות רווחות ו״כוזבות״ לגבי היהדות. מתוך דברי ם אלה, בצירוף כמה מקורות אחרים, ניתן לעמוד על משמעו של המונח ״חיים״ במשנתו.
הרח״ה פותח בהנגדה בין שתי צורות של פילוסופיה: ״פילוסופיה המונית״ ו״פילוסופית הפילוסופים״: ״הפיליסופיא ההמונית הוא החיים עצמם המניעים את הנפש להתרומם למעלה מן החיים, לבקש את אשר עמו מקור חיים, באורו לראות אור החיים...״ לעומת הפילוסופיה ההמונית, העוסקת באמונות ודעות אשר האדם נזקק להם בחייו הממשיים, ״פיליסופית כל הפילוסופים, אשר...מקורה הוא מדברי הפילוסופים שקדמם ואלה לאשר קדמם״ עוסקת בענינים אשר מעניינים רק את מי שהפילוסופיה היא מקצועו.
תורת ישראל היא ״תורת החיים״ ועל כן היא כוללת בעיקר את הפילוסופיה ההמונית או במילים אחרות ״פילוסופי אמתית חקר החיים... זה העולם הגדול רחבי ידים מלא חיים בריות טובות בארץ ועל פני רקיע השמיים להנהות בהם בני אדם״ (שם, עמ׳ 145). רק חלק קטן מן הפילוסופיה היהודית היא ״פילוסופית הפילוסופים״ אשר אינה עוסקת ב״חיים״ אלא...״[הוגיה] שמו בשמים מערכי לבם...כל אלה [העולם הגדול רחבי ידים וכו׳...] חסרו בעולמם אשר אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו׳ רק יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים אלה משכל פועל ואלה מזיו השכינה אך לא מאור החיים המאיר בארץ ולדרים עליה״.
היות תורת ישראל תורת חיים משתקפת גם באופים של הסיפורים הכלולים במקרא. אמנם, המעיין בסיפורי בראשית ימצא הדים לסיפורי העמים בהם מככבים מלאכים, צבאות שמיימיים ושאר ״רשומים מעטילוגים״, אך ״...גם המעט שסיפרה תורה מן השמיים היא על הדברים אשר תועלתם היא אל הארץ, את המאורות הגדולים להאיר על הארץ...אות היא כי תורת ישראל תורת הארץ היא...״ (שם, עמ׳ 146) תורת ישראל היא תורת הארץ, תורת העולם הזה, העוסקת בענייניהם הקונקרטיים של אנשים בשר ודם.
הרח״ה ממשיך וממסביר שכפי ש״רשומים מעטילוגים״ אינם מענינה של תורת חיים, הוא הדין גם בקשר לניסים ולנפלאות בעולם הזה ולהישארות הנפש בעולם הבא. דברים אלה אינם חשובים לחיי אנוש ממשיים. על כן, ״היעודים התוריים המה כולם יעודי החיים וברכות תנובות שדה מטל השמיים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש, יעודי האומה המה הנחלה והממשלה והישיבה לבטח בארץ...״(שם, עמ׳ 148). עניני החיים הם חקלאות, ירושת הארץ, משטר תקין וביטחון - ניסים וחיי נצח הינם התעסקות שולית לחיים הקונקרטיים.
מדבריו של הרח״ה על נביאי ישראל אנו לומדים עוד על ״החיים״. הנביאים אינם טרודים משום ״פגיעת העם בעקרי אמונה״ אלא משום חטאי העם המוסריים: ״ידכם דמים מלאו צדק ילין בה ועתה מרצחים...״ ״צד החיים״ עוסק הוא בצדק ובמוסר ולא באמונות אפילו יהיו רמות ביותר. כמו כן, סימני ביאת המשיח אינם ניסים משונים כגון אצל הנצרות אלא סימני המשיח גם הם מוסריים:״...רק ושפט בצדק דלים והוכיח במשור לענוי הארץ והיה צדק אזור מתניו ואמונה אזור חלציו (ישעי׳ י״א).״ (שם, עמ׳ 149). מוסר, צדק ומשפט עומדים בצד החיים - אמונות ודעות אחרות שייכות ל״צד השני״. הד למצב זה נמצא גם ב״חובבות הלבבות״ לר׳ בחיי אבן פקודה. לדעת הרח״ה עולה משם ״כי החיים האמתים הם להיות מצפונו של האדם זכאי. ומי שמצפונו מטפח על פיו חייו אינם חיים כלל...״ (שם, עמ׳ 153).
גם בעלי המשנה ״ידעו כי יסוד היהדות הוא החיים, לזאת רוב למודיה המה מיוסדים על מושגי החיים, סדר נזיקין וחלק גדול מסדר נשים המה למודים סוציאליים...״ (שם, עמ׳ 150). החיים הם עסקים, קידושין והסדרי ממון.
הרח״ה ממשיך ועוקב אחר העיסוק בעניני החיים עד לדורות מאוחרים יותר, אך עיקרם של הדברים כבר ברור. יוצא לנו שבצד שאין ״חיים״ ישנם פילוסופית הפילוסופים, תיאולוגיה, מיתולוגיה ושאר עניינים ״מן השמיים״. שם אנו מוצאים ניסים ונפלאות, הישארות הנפש ועיקרי האמונה. כל אלה הדברים, הכוללים רוב העניינים המזוההים באופן כללי עם ״הדת״, הם משניים - וחשיבותם נמדדת על פי תרומתם ל״חיים״. אם כן, ״בצד החיים״ אנו מוצאים את החיים האנושיים עצמם: הארץ, המזון, הפרנסה, תיקון הקיבוץ המדיני, הביטחון, הצדק והמוסר.

במובנם הרחב, כפי שכל אדם ה"חבר בחברה האנושית" שותף בו. השגת התיקון המדיני הוא חובה כלל אנושית, כפי שראינו, המעוגן במשפט הטבעי, ובוודאי אינו חובה דתית מיוחדת שניתן היה להעלות על הדעת שנשים יהיו פטורות ממנה כפי שפטורות הן ממצוות עשה שהזמן גרמן.[11] כל תושבי המדינה היהודית "בעיי חיי" מצד עצם אנושיותם הבאה לידי ביטוי בשותפותם העקרונית בצרכי התיקון המדיני, ביכולות השכליות החיוניות בהשגת תיקון זה, ובחלקם בייפוי כוח הקבוצה אשר הינו היסוד לסמכות המדינית הלגיטימית. על כן, נדמה שדברי הרח"ה כאן אודות "חוב כללי לכל חבר בחברה האנושית כאשר זכיותיה [של החברה האנושית] זכיות המה לכלן", המעגנים את החובות ואת הזכויות של האדם כאדם בפני החברה שבה הוא חי, ראויים לשמש ככותרת לתפישת האזרחות הדמוקרטית שלו.

**השלכות לשיתוף פעולה בחיי המדינה**

אחת התיאוריות הקיימות בימינו בנושא הסמכות המדינית הלגיטימית מתיחסת לצורך בהסכמות חופפות של האוכלוסיות השותפות לסמכות זו על יסוד טעמים רציונליים אך שונים בכל קבוצת אוכלוסיה.[12] הטעמים של קבוצות האוכלוסיה למתן הסכמה לסמכות השלטון הם שונים על אף היותם רציונליים עקב האינטרסים והתרבויות המגוונים של האוכלוסיות וכן עקב המגבלות של הרציונליות עצמה: אנשים הרי חלוקים לגבי משמעותה ויישומה של הרציונליות, בייחוד בהקשר המוסרי והמדיני[13]. מכאן שעל פי תיאוריה זו, בהנחה שקיימות קבוצות שונות כאלו, כגון דתיים, חילוניים ולא יהודים במדינת הרח"ה, אופיו ופעילותו של השלטון אינם יכולים להיות מזוהים באופן גורף עם הדגשים המיוחדים של אף אחת מקבוצות האוכלוסיה, על מנת שכל הקבוצות יוכלו לתת את הסכמתן, הנורמטיבית אם לא האמפירית, לסמכות השלטון.

שיטת הרח"ה פוריה במיוחד לאור תפישה כזו של הסמכות המדינית הלגיטימית. חציבת הרח"ה את המעמד האזרחי המקביל למרחב המדיני מתוך חומרי התורה אינה מהווה פשרה עם אינטרסים וזהויות של אנשים אשר אינם נמנים עם שלומי אמוני ישראל, אך היא בהחלט פותחת צוהר להבנה הדדית ושיתוף פעולה עמם. על פי הרח"ה התורה עצמה מחייבת ביסוס אופי הסמכות המדינית ותחומי השימוש בה על מכנה אנושי שהוא משותף לכל קבוצות האוכלוסיה במדינה וזאת במידה שהינם רציונליים.[14] הרח"ה מעגן את הסמכות ואת השימוש בה עמוק בתוך תרבותה המיוחדת של תורת ישראל וראוי שעיגון זה ינחה את תפישתם העצמית של נאמני התורה, אך הוא כלל אינו מחייב את מי שהתורה אינה חלק מענינו וזהותו. קבוצות האוכלוסיה השונות יכולות לעגן את אותה פעילות מדינית כלל אנושית בתוך תרבותם בדרך הנראית להם. על

---

[11] וזאת על פי המקובל בעולם האורתודוקסי. דברים מקבילים אמר הרב י' ניסנבוים (מובא באלון, בג"צ): " וגם תכונה מוסרית לה: אחרי שכבר נתעוררו נשים עבריות רבות לתחיה לאומית והן רוצות להשתף בכל עבודות צבורנו ולאומנו, כבר דורש רגש המוסר אשר בלבנו לתת להן את האפשרות הגמורה לספק את רצונן הקדוש הזה: להקדיש את כחותיהן וכשרונותיהן לאומתן. כי האם גברי בעי חיי-עם ונשים לא בעי חיי-עם?!"

[12] כוונתי לתפישה נורמטיבית ולא אמפירית של הסכמות חופפות (converging agreement), ולאו דווקא קונסנסוס מלא, כתשתית של הלגיטימיות של השלטון. לא מדובר בתפישה אחת מסוימת אלא בטיפוס אחד המוצע בטיפולוגיה של תפישות שונות אודות הלגיטימיות של השלטון. על כך ע' דאוגוסטינו, הנמקה ציבורית, סעיף 2.2.

[13] על כך ע' במיוחד בדברי דאוגוסטינו אודות מחקרו של תומאס קוהן בסעיף 2.1 שם.

[14] מכאן שמדובר בתפישה נורמטיבית של הסכמה, עם כל הבעיתיות הכרוכה בה, ולא אמפירית. עם זאת, לטובת היתכנותהו של תפישה של שלטון לגיטימי שאינה שרירותית לגמרי מבחינת תיאוריות של צדק ומוסר, הייתי מקווה שקיימת בהקשר הזה זיקה כלשהי בין הנורמטיבי לבין האמפירי.

כן קיימת בהחלט אפשרות של הסכמות חופפות באשר לסמכות השלטון תוך ניגודים מהותיים ביותר באשר לשאר ערכי הטוב והאמת של הקבוצות השונות.

**אחרית דבר**

ראוי לציין כי המסורת היהודית מציעה מגוון עצום של מקורות והתיחסויות למעמדות אנושיים שונים בין אם מדובר בהבחנות פנים יהודיות בין אם מדובר בהבחנות חוץ יהודיות. מקורות אלה אינם זרים כמובן לרח״ה וראינו בחלק הראשון שישנם עקבות ברורים להשפעת ריה״ל והקבלה על משנת הרח״ה, זרמים אשר בהם ההבדלים בין בני אדם הינם בעלי חשיבות מיוחדת. ואכן הרח״ה מכיר שוב ושוב בהבדלים חשובים בין יהודים וגוים, נשים וגברים, כהנים, לוויים וישראל וכדומה בהקשרים שונים.

הרח״ה אינו חותר במסגרת תפישתו הדמוקרטית לדחוס את כל החומר העצום הזה לתבנית ליברלית. מפעל הדמוקרטיזציה שלו נוגע בראש ובראשונה לצדדים המדיניים של חיי ישראל, ואין הוא רואה סתירה בין קיומן של משמעויות דתיות ואחרות שהן עצמאיות ונבדלות משאלות של מוסדות השלטון והסמכות המדינית.

בולטת העובדה, שבשני המהלכים של תפישת האזרחות של הרח״ה טענותיו בעד שוויון אזרחי הן אומנם רחבות ועקרוניות בנוגע למעמד זה אך מצומצמות בנוגע לעולם התורה כולו. הרח״ה מבקש להצביע על רבדים, השרויים במכלול המשמעויות השונות הנוגעות בזהות האדם ובמעמדו התורני, רבדים שניתן לעצבם לכדי תפישה מודרנית של אזרחות מבלי להתכחש לשאר משמעויות אלו. הרח״ה לא חתר ליישר את הררי ההבדלים בין אישה ואיש ויהודי ולא יהודי, אלא להצביע על רובד בו קיימת שותפות עקרונית ושוויונית[15].

בשלושת הפרקים הבאים נעיין בפרטי שיטת הרח״ה בקשר לחילונים, לנשים וללא יהודים. בקשר לנשים יטען הרח״ה שנשים שותפות מלאות לברית העם בישראל ובמצות שופטים

---

[15] באופן כללי הצגתו של ד׳ זוהר את ההבחנה שמציע הרח״ה בין המעמד המדיני לבין המעמד הדתי של האוכלוסיות הנידונות תואמת את האמור כאן. אך לדעתי זוהר מפריז בהיקף ובעומק של הצדדים המודרניסטיים והליברליים של שיטת הרח״ה בהקשר זה. זוהר מסכם שעמדת הרח״ה משקפת דחייה של התפישה הקולקטיביסטית של הרב קוק וקובע ש״הרח״ה, לעומתו, מבטא עמדה מודרניסטית. האומה מורכבת מפרטים עצמאיים שהחליטו להתאגד יחדיו על בסיס קונסטיטוציה מסוימת. ההתיחסות היא לכל יחיד בפני עצמו. אין כל הבדל אונטולוגי או מעמדי-חברתי בין הגבר והאשה. ההבדלים הקיימים הם במישור הדתי והטקסי בלבד״ (זוהר, מחויבות, עמ׳ 225.) הוא מודה כי יש בכתיבת הרח״ה הבחנות מהותיות בין גברים ונשים אך מייחס אלו לצעירותו של הרח״ה (שם, עמ׳ 206).
ברם, על פי הדברים כאן אין צורך בטענות כוללניות כל כך. הרח״ה אינו קובע כי אין הבדלים אונטולוגיים או מעמדיים-חברתיים כלל בין גברים ונשים אלא שקיים שווין ביניהם ברובד אחד של התורה הוא המעמד האזרחי המקביל למרחב המדיני. על כן, אין כל קושי בהבחנותיו של הרח״ה בין אופים המהותי של נשים וגברים. כמו כן, איני רואה סיבה לייחס דברים אלה דווקא לרח״ה הצעיר. אדרבה, הרח״ה פירסם מחדש דברים מן המסדרונה, הכוללים יחוס אופי מיוחד לנשים, בספרו המאוחר יחסית תורת החינוך הישראלי, תוך כדי שינוים שונים, אך מבלי לשנות את הדברים הנוגעים לאופי האישה (שם, עמ׳ 181). כמו כן, אומנם קיימים ניגודים בין הרח״ה לבין הראי״ה קוק, אך עמדת הרח״ה אינה כה איניווידואליסטית כפי שקובע זוהר. הרי אפילו בבמושגי שוא והאמת, בו הרח״ה מציע חלק מן הניסוחים המודרניסטיים והאינדיווידואליסטיים ביותר שלו, הוא מייחס לכל עם ״אני״ ו״נשמה״ משלו, ובדומה לתפישה ״הקולקטיביסטית״ של רב קוק (שם, פרק ל״ט). ״האני״ של עם ישראל מתבטא, כפי שראינו בפרקים הקודמים, בחוקה אלוקית שנבדלת מכל שאר חוקות העולם ואשר מתאפיינת בכמה מוטיבים ריה״ליים-קבליים שבהחלט תואמים את מחשבת הראי״ה קוק וזאת כפי שהרח״ה מדגיש בעצמו.
בנוסף, איני מכיר מקום שבו הרח״ה מעמיד את ההבדל בין נשים וגברים על ״המישור הדתי **והטקסי** בלבד״. תוספת המילה ״טקסי״ מפחיתה לדעתי את חשיבות ההבדלים הקיימים בין בני אדם במישור **הדתי**. הרושם הוא שהרח״ה, אליבא דזוהר, סבור שאין הבדלים חשובים בין בני אדם והוא מסיק מזאת את שוויונם האזרחי-מדיני. אך לדעת הרח״ה על פי פרשנותי ישנם הבדלים חשובים ביותר בין גברים ונשים ובין לא יהודים ליהודים ואלה מתבטאים בין היתר במשמעויות הדתיות וההלכתיות של התורה. השוויון האזרחי אינו היסק מאי חשיבותם של הבדלים אלה אלא שיקוף, הבלטה, של רובד אחד הקיים בתורה המתאפיין על ידי הזיקה העקרונית שבין המרחב המדיני לבין המעמד האזרחי. ביקורת זו שייכת גם להצגתו של זוהר את עמדת הרח״ה בנוגע ללא יהודים. על כן, ע׳ בפרק י׳.

על כל היבטיה, ועל כן יהיו חברות מלאות בכל מוסדות השלטון בישראל החל בהשתתפות בבחירות וכלה בישיבה במוסדות העליונים. בקשר לחילונים, עיקר מאמץ הרח״ה מוקדש להראות, בין היתר על סמך התכנים שראינו בפרק על החירויות הליברליות, מדוע החילונים אינם מאבדים את מעמדם כשלומי אמוני ישראל בכל הקשור לחיי המדינה היהודית. בקשר ללא יהודים, אבקש לטעון שהרח״ה סבור כי אלה שותפים לברית העם בישראל בכל הנוגע לסמכות המדינה, פעילותה ותכליותיה.

# פרק ח': חילונים

## שיטת הרח"ה

### ההכרה בקיום החילוניות ודחייתה

משמעות "החילון" ומעמדם המדיני של החילונים

החילון ותופעת החילוניות הינם מורכבים ביותר ומשמשים מושגי מפתח בשורה ארוכה של תמורות בפוליטיקה ובתרבות שמלוות את המעבר מימי הביניים אל המודרנה. הרח"ה הוא בין ההוגים הדתיים היצירתיים והמעניינים ביותר שעסקו באופן מודע במפגש בין המודרנה לבין המסורת היהודית עתיקת הימים. מחקרו של ד' זוהר, מחויבות יהודית בעולם מודרני הוקדש לדרכו של הרח"ה כהוגה דעות דתי אל מול המודרנה[1]. עניננו בחילון בעבודה זו מצומצם הרבה יותר: אנו מבקשים להבין מהו מעמדם המדיני על פי התורה של מי שמתכחשים לתורה ולהלכה במוצהר ובמעשה. אין לנו עסק עם תפישות ותמורות ערכיות חילוניות או מודרניסטיות, שהרח"ה עצמו שותף מודע לחלק מהן, אלא עם חילוניות כמרכיב של תרבות שדוחה שמירת תורה ומצוות הלכה למעשה. בהקשר הזה, אין מובן לתפישה "חילונית" של אדם שומר תורה ומצוות.

כפי שראינו בחלק הקודם, במדינת הרח"ה יתקיים חופש הדת וחופש מדת באופן העולה בקנה אחד עם המסורת הליברלית המודרנית. מובן כי חילונים יהיו חופשיים לחיות על פי מצפונם וחופש זה יהיה מעוגן בעקרונות המשטר של המדינה היהודית. עצם הקביעה של הרח"ה כי "החוטאים" של ימינו אינם למעשה במעמד של חוטאים עקב היותם "אנוסים" או לכל הפחות "שוגגים" מכתיב גם את שוויונם האזרחי המעשי. זאת מכיוון שיהודי שאינו מפר את תכני ברית העם הינו שותף לה על פי כל העקרונות שבהם עיינו בחלק ב' בנושא הריבונות, שם קבע הרח"ה מהו מעמדו וזכויותיו של האזרח כריבון במדינה היהודית.

ברם, בפרק זה נבקש לברר היבטים של יחס הרח"ה לאזרחים החילונים בנוסף לעצם שוויונם האזרחי._חזון הרח"ה מתאפיין במידה רבה של אידיאליות דתית.[2] הוא חזה את חידוש הסמיכה ואת הקמת מוסדות השלטון על הר הבית[3]. אומנם, לא ברור על פי חזון הרח"ה כמה ממנהיגי ישראל יהיו "סמוכים" ובאיזה מוסדות ישבו.[4] אך על פי עקרונות הדמוקרטיה התורנית של הרח"ה, לא נראה שאפשר למנוע את כניסתם של חילונים לאף אחד ממוסדות השלטון העיקריים, אולי למעט הרבנות הראשית אם סמכויותיה לא יהיו מופלגות[5], מבלי לגרוע באופן עקרוני מאופיה הדמוקרטי של המדינה. דהיינו, גם במוסדות בהם אמורים לשבת מנהיגים

---

[1] ע' גם במקורות האחרים המוזכרים במבוא.

[2] כפי שנידון בפרק ד'.

[3] כפי שנידון בפרק ד' וה'.

[4] עסקנו בכך בפרק ה'. הרח"ה מכנה מוסדות שונים בשם "בית הדין הגדול". נראה שנכנסים תחת שם זה לפחות שלושה מוסדות כמו-אמריקניים שונים: שני בתי המחוקקים על אופים הנבדל ובית המשפט העליון. בנוסף, הרח"ה מתיחס להקמת הרבנות הראשית כמקום בו ישבו הסמוכים, אך לא ברור מהי הזיקה בין מוסד זה לבין שלושת המוסדות האחרים. ע' שם.

[5] כידוע ישנם מודלים רבים של היחסים בין דת ומדינה ובין הכנסיה והמדינה במדינות הדמוקרטיות המערביות. הפרדה גמורה אינה המודל היחיד המקובל, אך ברור שהפקדת סמכות בידי נציגי הכנסייה מעבר לגבול מסוים אינה מתישבת עם עקרונות הדמוקרטיה כפי שהם נתפשים כיום. מכיוון שאי אפשר להגיע לוודאות מספקת באשר לעמדות הרח"ה, לא ניכנס לשאלות אלו כאן. וע' בדברים אודות נושא זה במבוא. לדיון בנושא העמימות והמתחים האינהרנטיים בניסיון הליברלי להתמודד עם מקומה של הדת במדינה הדמוקרטית, ע' פיש, כנסייה, עמ' 2333-2255.

סמוכים, ישבו נבחרים חילוניים. דא עקא, אם מרבית חברי מוסדות השלטון מצהירים על עצמם כמתנערים מתורת ישראל, כלום ניתן לראות במדינה אותה הם מנהלים ממלכת כהנים וגוי קדוש?

השאלה שעולה כאן אינה משקפת בהכרח את התכנים המדיניים או המשפטיים אותם מקדמים החילונים. הרח״ה גילה ששותף הוא לרבות מן המגמות החקיקתיות והפוליטיות של הדוגלים בשינוי הערכין. הוא קבע, לדוגמא, שהבעיה עם בתי משפט השלום העבריים היא לא עצם משפטיהם ופסקיהם אשר אינם מתבססים על המסורת ההלכתית, אלא רק חוסר רצונם לבסס את דרכם המשפטית החדשה על יסוד הסימוכין שהמסורת מקנה למנהיגי הדור במסגרת המרחב המדיני התורני.[6] כלומר, הבעיה אינה התכנים והמגמות של החילונים בתחומי המשפט והמדינה, אלא זהותם, קרי תפישתם העצמית. הם יוכלו לעגן את ערכי האמת והטוב שלהם במסורת אם רק ירצו בכך. ומה יהיה על מדינת הרח״ה אם מרבית המנהיגים הנבחרים לא ירצו בכך? על אף שהרח״ה בוודאי היה בקיא במתרחש בישוב הציוני, וידע שהחל בשנות העשרים נבחר רוב חילוני למוסדות המדינה שבדרך[7], הוא ביטא בכמה מקומות הערכה או משאלה שהחילון הנרחב של אמריקה לא יתפשט לארץ הקודש. כלומר, כפי ששביד שיער בהרחבה, יתכן שהרח״ה לא הבין או לא הפנים כי המדינה היהודית תהיה חילונית ברובה ובאופיה[8].

מה יהיו ההשלכות של אופיה החילוני של המדינה על שיטת הרח״ה? לדעתי, אין להעלות על הדעת שהרח״ה היה מתפשר בנוגע לאופיה הדמוקרטי של המדינה. ויתור על עקרונות הדמוקרטיה עקב התפשטות החילונים עד כדי רוב פירושו אחד משני דברים: שלטון בכוח של מיעוט דתי על רוב חילוני או התבדלות מן הישוב החדש והקמתה של 'מדינה דתית' במקומה או לצדה של זו החילונית. כל אחת מן האפשרויות האלו עומדות בניגוד גמור לשיטת הרח״ה. ראשית, הרח״ה ידע היטב כי העוצמה הארצית מצויה בידי החילונים דווקא[9] ועל כן כל ניסיון להשתלט על החילונים או להקים מדינה יהודית חלופית לזו שתתבסס על מוסדות הישוב החדש נידון לכישלון וודאי. אך ישנן גם סיבות עקרוניות יותר. מחד, אין ספק של על פי שיטת הרח״ה, במיוחד בנוגע לריבונות, שלטון של מיעוט דתי על רוב חילוני אינו אלא דספוטיזם פסול של שלטון האדם על האדם לרע לו. מאידך, התבדלות והתנערות מרוב עם ישראל הינו חטא חמור בעיני הרח״ה.[10] יתרה מזו, התבדלות כזו פירושה זניחת חידוש הלאומיות היהודית, שהרי הרח״ה ידע, כאמור, שאין בכוחם של הדתיים להקים מדינה במקומה או לצדה של המדינה החילונית. זניחה שכזו הינה חטא שאינו פחות בחומרתו מן החילוניות עצמה כפי שהרח״ה קבע מפורשות.[11] לאור שיקולים אלה, אין לדעתי כל ספק שתפישתו המדינית-תורנית של הרח״ה מחייבת דבקות במפעל הציוני תוך כדי שיתוף פעולה מלא עם הציונות החילונית במסגרת דמוקרטית וכל זאת על אף התגברות החילון בארץ ישראל.

---

[6] על כך ע' בפרק ד'.
[7] ע' שם להפניות לספרות המחקר ההיסטורי.
[8] שביד, דימוקרטיה, סיכום.
[9] הרח״ה, מלכי ו', מכתב יד, עמ' 116.
[10] על כך ע' בהמשך הפרק.
[11] הרח״ה, מלכי ב', עמ' 14.

מחיר ההפסד במערכה הנוכחית על זהות העם בישראל, אם כן, ישולם לא במטבע דמוקרטי אלא במטבע דתי והוא מידת האידיאליות הדתית-תורנית של המדינה היהודית. אומנם, הרח״ה לא ראה במדינה היהודית של העידן הזה את הגאולה השלמה, אך הוא ראה בה שלב ביניים שבין הגלות לבין הגאולה השלמה כאשר על שלב זה התנבאו חלק מן הנביאים[12]. קשה לומר שהרח״ה היה יכול לדבוק בהעלאת ישראל לדרגה כה גבוהה של סולם הגאולה לו הפנים באופן מלא את התמורה החילונית ביהדות ארץ ישראל. קשה לדעת היכן הרח״ה היה נאלץ להתפשר. נציע בהמשך הפרק שההיזדקקות המאוחרת של הרח״ה למושג ״דין המלכות״ בנוגע לסמכות מוסדות המדינה שבדרך, וכן יחוס חידוש הסמיכה דווקא לרבנות הראשית, אולי מבטאים את תחילת ההפנמה שבה הבין הרח״ה שלא יוכל לצפות שהשופטים החדשים, אם ברשויות החקיקה ואם ברשויות הביצוע, יהיו חכמים סמוכים. האם בהמשך הדברים הרח״ה היה מוותר לגמרי על חידוש הסמיכה? האם היה מבקש להעביר את המחוקקים החילונים מהר הבית אל מקום חלופי דוגמת משכן הכנסת החלופי? מובן שלא נוכל לענות על שאלות כגון אלו אשר הרח״ה לא הספיק להתמודד עימן באופן מפורש.

בדברים הבאים נעיין יותר לעומק בצדדים השונים של התיחסות הרח״ה לחילונים במדינה היהודית ובהשלכות של התגברות החילון על דמות המדינה העולה מכתביו.

<u>מפירי הברית</u>

בהקשר הזה עוסקים אנחנו בתחום ״הבדיעבדי״ המובהק, היחיד במסגרת מחקר זה, של שיטת הרח״ה. אומנם, ראינו מקודם הכרה של הרח״ה בהיבטים שונים של המדינה היהודית שיהיו פחות מאידיאליים מבחינה דתית, כגון העדר מזבח הגורר המשך השבתתם של הקרבנות ודיני נפשות, אך ראינו גם שחוסר אידיאליות זה משחק תפקיד חיובי דווקא בשיטתו. הרח״ה מגייס למעשה את ההיבטים הלא אידאליים האלה של החיים היהודיים על מנת לעצב את דמות המדינה העולה מן המקורות המחייבים כך שתהיה רצויה בעיני אלוקים ואדם. הוא גורס שדרושה התערבות נבואית על מנת להתמודד עם המשמעות האקטואלית של מוסדות אלה.

אך לגבי החילונים המצב הוא שונה. אין שום תפקיד חיובי להפרת תנאי הברית. אומנם, הרב קוק הציע שיש בהפרה זמנית של הברית בכדי לאפשר שיבה מלאה ועמוקה יותר בעתיד[13], אך אפילו הערכה חיובית מעין זו של הפרישה מחיי תורה ומצוות לא מצויה בכתבי הרח״ה. אומנם, כפי שמתאר ד׳ זוהר בהרחבה, ישנם היבטים רבים של מה שמכונה ״חילון" ו״חילוניות״ שזוכים ליחס חיובי עד מאד של הרח״ה, כגון הקידמה המדעית והדגש על המרכזיות האדם, אך אלה אינם כוללים חוסר נכונות לשמור את התורה ומצוותיה.[14]

**מיהו הקהל: משבר החילוניות**

ב<u>מלכי בקדש</u> כתב הרח״ה תשובה בשם ״דין הגזירות אשר אין רוב הציבור המדיני יכול לעמוד בהם״. בתשובה זו משרטט הרח״ה מפעל הלכתי רחב מימדים שעל חכמי ישראל להתחיל בו עם חידוש הלאומיות היהודית, והוא העברת הגזירות והתקנות המחמירות מן העבר תחת שבט הביקורת במגמה להתאים את אורח החיים ההלכתי לאורח החיים הריבוני של עם היושב בארצו.

---

[12] על כך ע׳ בפרק ד׳.
[13] ע׳ בדיון ברב קוק בפרק ד׳.
[14] על כך ע׳ בפרק ד׳.

הנחת הרח"ה היא שחומרות רבות שהיו חיוניות לשמירת הזהות היהודית תחת ידן התקיפה של אומות העולם יהפכו במציאות ריבונית לנטל אשר ירחיק המוני ישראל מן התורה[15]. לצורך מפעל זה יש צורך להגדיר מהו הציבור המדיני, שהרי על החכמים לברר אם הוא יכול לעמוד בגזירות אם לאו. בהקשר זה חושף הרח"ה עד כמה החילונים מהווים אתגר עבור פרוייקט הדמוקרטיזציה שלו.

הרח"ה מסביר שבנוגע לגזרות דרבנן, מלבד י"ח דבר, בית דין קטן מן בית הדין שגזר את הגזרה יכול לבטל את הגזרה אם רואה הוא שהציבור בישראל אינו מקיים אותה. אפילו אם התפשטה הגזרה לכתחילה, ולאחר מכן נתבטלה התפשטותה, כאילו מעולם לא נתפשטה:

> החלק השלישי הם שאר גזרות דרבנן...שבארנו שגזירה שנתפשטה ברוב ישראל ואח"כ נתבטל התפשטותה שיכול ב"ד קטן לבטלה שרק גזירת י"ח דבר לא מועיל בטול ההתפשטות, אבל בשאר גזרות חכמים בטול ההתפשטות היא כמו לא נתפשטה כלל ויכול ב"ד קטן לבטלה[16]

אך מיד נדרש הרח"ה לברר: מיהו הציבור שבו נתבטלה התפשטות הגזירה?

> בכל זאת נלע"ד שזה דוקא אם רוב ישראל מאמינים בה' ובתורתו ובדברי חכמינו ז"ל רק שפקפקו בגזרו זו או שנאנסו לעבור עליה, אבל אם ח"ו בא זמן אשר יחפצו ישראל להיות ככל הגוים ואל דרך העמים ילמודו ודבר ה' ודברי חז"ל בזו, תצרנו מן הדור זו לעולם, בטול כזה לא נקרא בטול ההתפשטות, כי המעט אשר נשארו נאמנים לה' ולעמם המה הנקראים ישראל, והשאר ככל הגוים אשר חפצו להתבולל בהם נחשבו, כאשר קרא יחזקאל לכאלה "בן נכר"....[17]

הרח"ה אינו מסתפק בקביעה זו ומבקש לברר מנין לנו הגדרת הציבור. כדרכו תמיד הוא מתמודד בהקשר זה עם הבחנות דקות בין הציבורים השונים:

> אבל אם התכחשו לקהלם ועדתם, ועם עדת ישראל ותורתו לא יכתבו, אם ברצון או באונס אין זה בטול ההתפשטות בקהל ישראל [מצד הגזירות] כי לא נקראו ברגע זו קהל ועדה ובצבור כלל, ולא נשאר בקהל ועדת ישראל רק הברכים אשר לא כרעו לבעל וכל פה אשר לא נשק לו...
>
> אבל השאר לא נקראו קהל עדת ישראל כלל [אלה שעבדו את הבעל בזמן אליהו], כי המתכחשים לאלהי לאומית ישראל ויסורו אחר הבעלים המה יותר רעים מהנוטים אחרי עגלי ירבעם, כי אלה כחשו לאלהי לאומית ישראל ויחשבו להתבולל עם הצדונים עובדים הבעל, אבל הנוטים אחרי עגלי ירבעם לא כחשו בלאומית ישראל רק לא נקראים שומרים ללכת בתורת ה' אלקי ישראל...[18]
>
> ובין באלה אשר התכחשו לאלהי לאומית ישראל ובין באלה אשר לא שמרו ללכת בתורת ה' כי התכחשו לה' ולתורתו והלכו אחר עבודה זרה של עגלי ירבעם לא נקרא בטול ההתפשטות כלל[19],
>
> כי גם בדין בטול ההתפשטות סמכו בעיקרו על דברי רשב"ג ועל דברי ר"א ב"ר צדוק אשר שניהם שמשו בלשון אין גוזרין גזרה על "הצבור" אא"כ רוב "הצבור" יכולים לעמוד בה, דקדקו שניהם בלשונם להזכיר את הצבור דאמר רב אדא בר אהבה מאי קראה במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים "הגוי כלה אי איכא "הגוי" כלה אין ואי לא לא, דקדוק הפסוק לא לאמר ואותי כלכם אתם קובעים, רק אותי אתם קובעים "הגוי" כלו...[20]

הרח"ה מגייס את הגדרת הציבור כפי שהיא מופיעה בדרשת רב אדא בר אהבה ובכלל "אין גוזרים..." כדי לתחם את גבולות הציבוריות התורנית הלגיטימית. ציבור זה כולל רק מי שנאמן הן ללאומיות ישראל, בניגוד לעובדי הבעל, והן לתורת ישראל, בניגוד לעובדי עגלי ירבעם. אך

---

[15] תפקיד זה יוטל על הסנהדרין אך לאור הסובלנות הדתית שתאפיין את המדינה היהודית בכלל, ולאור קביעת הרח"ה כי כל חכם יוכל להורות בניגוד להוראת הסנהדרין מצד שני, נראה שמדובר בהחלטות אשר אינן בעלות תוקף מדיני מחייב (על נושאים אלה ע' בפרק הקודם). תשובה זו מוסיפה עוד נדבך של עמימות בקשר לתפקידי מוסדות השלטון בשיטת הרח"ה.

[16] הרח"ה, מלכי ב', עמ' 88.

[17] שם.

[18] שם, עמ' 89.

[19] פיסוק שלי.

[20] שם, עמ' 90.

המקורות האלה הם ששימשו את החכמים בבסס את סמכות הקהל בימי הראשונים. הרח״ה, כזכור, עיצב על יסוד מקורות אלה והפרשנות שניתנה להם על ידי הראשונים במסגרת ביסוס סמכות הקהל, תפישה דמוקרטית של ריבונות לפיה הציבור הוא מקור הסמכות המדינית גם כנגד החכמים או אפילו כנגד יהושע בן נון. זאת ועוד, ראינו שם שהרח״ה החיל במפורש את תפישת הריבונות הזו על מוסדות הישוב החדש בארץ ישראל, ובייחוד על האסיפה המייסדת. על אף שהיה כבר ברור מתחילת שנות העשרים שהחילונים שולטים במוסדות הציוניים, הרח״ה לא חזר בו מדבריו המעניקים למוסדות הישוב מעמד של ייצוג **הציבור** בישראל. הרח״ה קבע גם שסמכות הרבנות הראשית עצמה, שכפי שנראה היתה מועמדת לחדש את הסמיכה, נבעה מייסודה על ידי נציגי ההסתדרויות הציוניות שנבחרו בבחירות כלליות וזאת על אף שהרח״ה בוודאי ידע בעת כתיבת הדברים שהרוב הבוחר והנבחר היה חילוני.[21]

התוצאה היא, שאותם מקורות אודות ״הגוי כולו״ משמשים את הרח״ה מחד גיסא לעצב תפישה של ריבונות מדינית המצדיקה את כוחם וסמכותם של מוסדות הישוב הציוני על אף חילוניותם, ומאידך גיסא משמשים לתחם את גבולות הציבוריות היהודית הלגיטימית כך שהסוטים מנורמות היהדות הרבנית כלל אינם נמנים על הציבור היהודי בנוגע להתפשטות גזירות. מתח זה משקף היטב את האתגר הגדול אשר מציבה החילוניות עבור הרח״ה. על מנת להימנע ממצב אבסורדי, בו בית הדין הגדול יבטל גזירות דרבנן עקב אי התפשטותן בקיבוצים של השומר הצעיר, הרח״ה נאלץ להטות את המקורות המגדירים את הציבוריות היהודית באופן שהחילונים ייוותרו מחוץ לו. בחלק שעסק בחירויות לעיל ראינו גם שהרח״ה הציע לייחס לחילונים לפחות היבטים מסוימים של הדין ״מומרים לאותו דבר״ במובן שאינם שותפים לפחות לחלק מן ההלכות שבהן הם כופרים. מצד שני, על מנת לעגן את תפישת הריבונות הדמוקרטית הרח״ה חייב להטות את אותם מקורות ממש באופן שהחילונים מצוים בתוך תוכה של הציבוריות היהודית.

אין כוונתי לומר שלא ניתן להכיל מתח זה. על אף שבשני המקרים מדובר בהגדרה עקרונית של ״הציבור״, ניתן להבחין בין הגדרות שונות של הציבור בהקשרים שונים. לדעתי ברור שכוונת הרח״ה היא שהסוטים מדרך ה׳ אינם בגדר הציבור לצורך ביטול גזרות אך הם כן בגדר ציבור מבחינת כינונה מחדש של הסמכות המדינית היהודית. ברם, הבחנה זו מחייבת צידוק. הרי אין לומר באופן גורף שתכני הדת משוללי משמעות מדינית בשיטת הרח״ה. ראינו בחלק שעוסק בחירויות שהדת היהודית הינה בעלת משמעות מדינית מרחיקת לכת. כפי שראינו עוד, משמעות זו התבטאה היטב במובנו הקדום של עונש הכרת. מכאן שבאופן עקרוני ברור שלו הרח״ה היה מעונין לדרוש את הוצאתם של החילונים מחוץ לתחום, יכול היה לעגן תביעה זו בהגדרה שהגדיר את הציבור בנוגע לגזירות. מנגד, ברור שהחלת תפישת הריבונות התורנית גם על החילונים נסמכת על יסודות איתנים בשיטת הרח״ה: תפישתו בדבר האונס התודעתי והחירות העקרונית הראויה לתחום הדתי, הדבקות במפעל הלאומי שהינו בלתי אפשרי ללא שיתוף פעולה עם החילונים, אהבת ישראל והחתירה לאחדות העם ועוד עוד. שיקולים אלה נוטים לכיוון הכללת החילונים בכלל הציבור המדיני. עם כל זאת, אין צירוף החילונים מוחלט, כפי שאנו רואים בנוגע

[21] על נושאים אלה ע׳ בהמשך.

לכמה תחומי דת, כגון בנוגע ל"אותו דבר" שבו החילונים כופרים או בנוגע למדידת מידת התפשטותן של גזירות. סופו של דבר, על אף שהרח"ה מכריע לכיוון הלגיטימיות המדינית המלאה של הציונות החילונית, הפסול העקרוני שבהתנערות מתכני התורה מתבטא בהקשרים שבהם החילונים אינם יכולים להיות שותפים מלאים לחיי התורה.

**הערות על התמונה העולה מחוקרי הרח"ה בנוגע ליחסו לחילונים**

לאור דברים אלה יש לסייג במעט את קביעות החוקרים בנוגע ליחס הרח"ה לחילונים. א' שגיא וצ' זוהר קבעו ש"הרב הירשנזון סבור שמעמדו של אדם בקולקטיב הדתי היהודי נקבע על בסיס זיקתו לקולקטיב האתני. כל יהודי הממשיך לקיים את זיקתו לקולקטיב האתני, הינו מיני וביה חבר מלא בקולקטיב הדתי. זאת, למרות סטייתו הדתית-רעיונית."[22] אין ספק שהרח"ה מדגיש מאד את החשיבות של השייכות המודעת לקולקטיב האתני. ביטוי לכך יש אפילו בדברים שהובאו לעיל שבהם הרח"ה מבחין בין החומרה היתרה של עבודת הבעל לבין החומרה הפחותה של עבודת עגלי ירבעם. עם זאת, כפי שראינו הזיקה האתנית יהודית אינה מבטיחה לדעתו חברות מלאה בקולקטיב הדתי. יש מצב בו עבירה דתית מובהקת גוררת סילוק מן החברות האתנית, כגון בנוגע לעונש כרת על פי הרח"ה, על אף שהוא אינו חותר לעשות כן. לדעתי, שגיא וזוהר צודקים במגמתו הכללית של הרח"ה אך תפישתו מורכבת יותר מאשר עולה מדבריהם. נחזור ונתיחס לניתוחם של צ' זוהר ושגיא להלן.

מורכבות זו מבליטה עד כמה החילוניות היא שלילית באופן עקרוני בעיני הרח"ה, הן בכתיבתו המוקדמת והן בכתיבתו המאוחרת, על אף נכונותו לשיתוף פעולה מלא תוך כבוד הדדי. ד' זוהר הטיב לתאר את המורכבות של עמדת הרח"ה בנוגע לחילונים[23], באופן כללי, אך לדעתי גם הוא נסחף בתיאור הענקת לגיטימיות לחילונים על פי שיטת הרח"ה. הפרזה זו מתבטאת בסוגיה שבה נדון מיד. הרח"ה מתאר תמורה שחלה בתפישתו אודות היחס בין הדת והלאומיות. בתחילה היה סבור שהדת והלאום זהים הם ואין קיום לאחד בלעדי חברו. עם הזמן, לאור הכרתו את יהודי אמריקה הלא דתיים ברובם, שינה את עמדתו וקבע כי אומנם דת ישראל היא לאומית, ואין לה קיום ללא מחויבות לאומית, אך לאומיות ישראל עומדת בפני עצמה ביחס לדת כמו שהחיים עומדים בפני עצמם ביחס לעושר. אמת, אין חיים טובים ללא עושר ואין לאומיות ישראל שלמה ללא דת, אך לאומיות ישראל אינה מתבטלת בהיפרדה מן הדת[24].

ד' זוהר מציע שתמורה זו חלה בתפישת הרח"ה מאחר שהרח"ה שאף שלא לדחות מעל ישראל את החילונים שעדיין שמרו על זיקה לאומית יהודית[25]. מסקנת תפישתו החדשה של הרח"ה, מציע זוהר, היא ש"הלאומיות החילונית תעמוד בפני עצמה והיא בבחינת ענף לגיטימי בהתיחסותה לעם היהודי...אולם אין משמעות הדבר שהרח"ה מסלק את תביעתו מהצד הלאומי הלא דתי. התביעה לדתיות קיימת מתוך הייחוד שבלאומיות היהודית. הלאומיות היהודית תתרוקן מתוכנה, מנשמתה, מרוחה אם לא תתחייב כלפי הדת...בהתרוקנותה מן התכנים הדתיים הריהי כגוף ללא נשמה. הסכנה היא שהלאומיות היהודית החילונית לא תחזיק מעמד בלי תכניה

---

[22] זוהר ושגיא, מעגלי, עמ' 182. ע' גם זוהר, מחויבות, עמ' 137 שמסכים לדעתם של זוהר ושגיא.

[23] ע' שם, פרק ד'.

[24] ע' זוהר, שם, עמ' 93 ואילך, ובהפניות שם לכתבי הרח"ה, ובמיוחד הרח"ה, מלכי ד', מכתב מב ושם, מלכי ו', מכתב יד.

[25] כאן ובדברים הבאים אנו מתיחסים לדברי זוהר שם, עמ' 93-105.

הדתיים וסופה שתדלדל ותתרוקן מתכניה הפוזיטיביים."[26] לדעת זוהר, היסוד ללגיטימיות של הלאומיות הלא הדתית בעיני הרח"ה הוא במציאות ההיסטורית שבה נולדה הלאומיות האתנית היהודית - באופן טבעי, ללא תלות בדת. בהקשר הזה זוהר מבקש גם להסביר את אי העקביות של הרח"ה בכך שלעיתים הוא תופש את הלאומיות היהודית במסגרת מודל אתני כאמור, ולעיתים תופשה כלאומיות פדרלית, כאשר כל מהותה נובעת מן הברית שנכרתה בין כל בני העם על קיום חוקת התורה. זוהר מסביר שהרח"ה מגייס את המודל האתני של הלאומיות, המשקף את השפעת זיקת הרח"ה למחשבה האירופאית, על מנת למצוא יסוד אתני משותף לדתיים וחילונים, ואילו המודל הפדרלי של הלאומיות, אותו פיתח הרח"ה עקב חשיפתו למחשבה האמריקנית, היה מאיים על יסוד משותף זה שהרי החילונים הפרו את הברית.

לדעתי אין לקבל פרשנויות אלו. ראשית, לדעתי התמורה שחלה בתפישת הרח"ה בנושא הזיקה בין הלאומיות והדת אינה מתיחסת למעמדו המדיני-תורני של חילוני. הרח"ה בוודאי דגל בהענקת מעמד אזרחי שוויוני לחילונים הציוניים באשר הם אחים הפועלים למען בנין ארץ ישראל. אך הרח"ה דגל בעמדה זו גם כאשר זיהה בין הדת לבין הלאומיות, וכמוהו רוב הוגי הדעות של הציונות הדתית שגם הם זיהו בין הדת והלאומיות מצד אחד אך דגלו בשיתוף פעולה רחב ומכבד מצדי שני, כפי שמתאר זוהר היטב.[27] על תקופה זו בהגות הרח"ה (לפני התמורה) כתב זוהר "נשים לב שאין הרח"ה מוציא מכלל ישראל גם את הזרם בעם הרוצה להיות ככל העמים. גם לענף זה שורשים לגיטימיים מאותו גזע ראשוני של 'דת ולאומיות חד הם'".[28]

אבל אם כן, מדוע צריך היה הרח"ה לשנות את תפישתו אודות הזיקה בין הלאומיות והדת על מנת "להשאיר אותם [החילונים] בתוך עם ישראל"[29]? הוא הרי דגל ביחס מכיל כלפי החילונים גם לפני התמורה. זאת ועוד. זוהר מתאר את עמדת הרח"ה לאחר התמורה, בדברים המצוטטים לעיל, כאילו לדעת הרח"ה החילוניות מהווה הכרעה לגיטימית אלא שהיא עלולה לדלדל את הלאומיות היהודית עד להיעלמותה. הרח"ה בוודאי סבור שהחילוניות מדללת את עושרה של תרבות ישראל, אך התנגדותו לה אינה מתוך שיקול פוליטי-תרבותי גרידא. עם ישראל חייב על פי ברית העם הנצחית, הבלתי ניתנת להפרה, בקיום התורה. הכרעת החילונים לדחות חיים של תורה ומצוות אינה הכרעה לגיטימית-אך-מוטעית בעיני הרח"ה אלא חטא. זוהר עצמו מתאר באופן נרחב את הדחייה העקרונית והערכית שדוחה הרח"ה את החילוניות בהקשר אחר.[30]

מהו, אם כן, ההבדל בין התפישה המוקדמת לתפישה המאוחרת? לדעתי התמורה שחלה בשיטת הרח"ה בהקשר זה אינה נוגעת למעמדו המדיני-תורני של החילוני אלא משקפת את תמונת המציאות של הרח"ה. פירוש התפישה שהדת והלאומיות זהות הוא שאין להם קיום אמפירי אחת בלי השניה. עם ישראל לא התקיים ולא יוכל להתקיים ללא קיום של הדת והלאומיות יחדיו. הרח"ה יכול היה להחזיק בתפישה זו גם לאור הופעת החילון כל עוד היתה נראית כתופעת שוליים. אך כאשר נכח הרח"ה לדעת כי חלק גדול מן העם הם לאומיים אך חילוניים, הבין שתפישתו המוקדמת לא שיקפה את פני המציאות: יש קיום אמפירי, אומנם עני

[26] שם, עמ' 97.
[27] שם, עמ' 122 ואילך.
[28] שם, עמ' 94.
[29] שם, עמ' 96.
[30] שם, עמ' 123 ואילך.

ודל, ללאומיות ישראלית ללא דת ישראל כפי שיש קיום לזהויות הלאומיות של אומות אחרות שאינן דתיות במהותן. דהיינו, הרח״ה למד להכיר בכך שהלאומיות היהודית החילונית מסוגלת להתקיים אך לא הסיק מכך שקיום זה הינו לגיטימי.

נכון, עקב שלל השיקולים שבהם עסקנו, ואשר זוהר מתאר אותם גם הוא, הרח״ה הכריע בעד יחס מכיל כלפי החילונים הציונים. אך איני מקבל את פרשנות זוהר לפיה עובדת היוולדותו של העם באופן טבעי ללא זיקה לדת הינה יסוד עבור הרח״ה לאותו הכרעה מכילה. באותה מידה שהרח״ה מתיחס לעם ישראל כעם אתני טבעי, נושא שבו אין עמדת הרח״ה נראית עקבית כפי שמציין זוהר בצדק, אין מדובר בטענה ערכית או משפטית אלא בתיאור המציאות. השייכות האתנית היהודית הינה אמנם בעלת חשיבות ערכית גדולה, אך חשיבות זאת עולה מן התורה, מהתכנים שעליהם ציוה ה׳ ועליהם נכרתו בריתות האלוק ומהעם, ולא מעצם העובדה שעם ישראל נתהוה מבחינה היסטורית בדרך זו או אחרת.

מכאן שגם אין סתירה עקרונית בין המודל האתני של הלאומיות לבין המודל הפדרלי של הלאומיות בשיטת הרח״ה: עם ישראל הוא אכן עם אתני, אך החשיבות הערכית של אתניותו, וכן החשיבות הערכית של כל דבר אחר בעולם או מחוץ לו, נשפט על ידי התכנים של המודל הפדרלי, קרי, תורת ה׳. אומנם, כפי שראינו בהרחבה, הרח״ה מכיר במקורות של אמת וטוב שיסודם בתודעה העצמאית של האדם, אך ראינו גם שאלה כלולים, בלבוש פרטיקולרי מיוחד, במסגרת התורה. כזכור, שיטת הרח״ה היא שכל שיקול ערכי נכון וראוי יבוא על ביטויו במסגרת השיח התורני. אילו העובדה שעם ישראל נולד כעם אתני טבעי היתה מעניקה לגיטימיות לחילוניות ללא קשר לפרשנות הקטגוריות הערכיות והמשפטיות של התורה והחלתן, התוצאה היתה שהרח״ה מכיר במערכת של שיקולים ערכיים שאינם כלולים בתורה אפילו במובנה הרחב ביותר ושיכולים לעמוד כנגדה.

שהרי אם תאמר שטענותיו ההלכתיות של הרח״ה הן שמבססות את היחס המכיל של הרח״ה כלפי החילונים, אין היסוד האתני מהווה צידוק ליחס זה. ואם תאמר שהיסוד האתני הוא הצידוק ליחס המכיל מבלי להזדקק לטענות ההלכתיות, התוצאה היא שהרח״ה סבור שניתן להצדיק יחס מכיל כלפי החילוניות על ידי פנייה ליסוד האתני וללא הנמקה הלכתית-תורנית. לדעתי אין זכר לתפישה כזו בכתבי הרח״ה. אדרבה, כל מאמצי הרח״ה להדגיש את הערך של הלאומיות וללמד זכות על החילונים ועל שיתוף הפעולה עמם נעשים במסגרת פרשנותו לקטגוריות הלכתיות ותורניות. כאמור, תכנים אלה הם התוכן שהתקדש על ידי הברית, היא היסוד של המודל הפדרלי של הלאומיות. בהמשך נראה עוד שהיבט מרכזי של התפישה הפדרלית של הלאומיות, הצורך בריכוז היהודים לכדי גוף מדיני על מנת להתחייב במצות שופטים, שהיא החובה לקיים את תכני הברית, הינו אחד מן השיקולים החשובים של הרח״ה בעד הכללת החילונים בלאומיות ישראל. כלומר, דווקא מהות האופי הפדרלי של הלאומיות היהודית מניעה את הרח״ה לכלול את החילונים בלאומיות היהודית.

מגמתו של ד׳ זוהר למצוא במודל האתני של הלאומיות יסוד ליחס מכיל כלפי החילונים משתלבת במגמתם של צ׳ זוהר וא׳ שגיא שלדעתם, כפי שהזכרנו לעיל, הרח״ה סבור שאדם החבר בקולקטיב האתני הינו כתוצאה מכך חבר מלא בקולקטיב הדתי על אף ״סטייתו הדתית-רעיונית״. לעיל ציינו שקביעה זו אינה מדויקת לגמרי וכאן המקום לציין קושי נוסף בניתוח זה.

הרח״ה עצמו אינו מבחין בין הקולקטיב האתני לבין זה הדתי ואיני בטוח שקטגוריות אלו שופכות אור על שיטתו. כפי שטענתי לעיל, עבור הרח״ה הזיקה האתנית אינה בעלת ערך בפני עצמה אלא יש לה רק הערך המיוחס לה על ידי התורה. לאור זאת עלינו לברר מהי הזיקה בין ״הקולקטיב הדתי״ במינוח של שגיא וצ׳ זוהר לבין ״התורה״ במינוח של הרח״ה.

מצד אחד, כפי שראינו לעיל, התורה היא היא המגדירה מהי ״סטייה דתית-רעיונית״ המחייבת כרת או השוללת חברות בקהל מצד שאלת התפשטות גזרות החכמים. דהיינו, התורה מזוהה לכאורה עם תכני ״הקולקטיב הדתי״ שאותם דוחים אותם סוטים מנורמות היהדות הרבנית. מאידך, התורה היא הקובעת שעל אף הסטייה ותוצאותיה, יש לכונן יחס מכיל כלפי החילונים, באופן גורף בתחום המדיני ובאופן רב בתחום הדתי, וזאת מכיוון שהחילונים מקיימים כמה תכנים תורניים מרכזיים הלא הם השייכות הלאומית המתבטאת במפעל הציוני.

לאור העובדה שהתורה היא המקור של הערך הן בתחום הדתי והן בתחום האתני, ולאור העובדה שהרח״ה מעצב את האופנים שבהם ערך זה מתבטא באמצעות פרשנות הלכתית מסורתית בשני התחומים האלה גם יחד, מטעה במקצת לומר שהחברות בקולקטיב האתני מקנה חברות בקולקטיב הדתי. נכון יותר לומר שעקב עקרון תורני אחד היהודי שמדובר בו מוגדר כ״סוטה״ ואילו עקב עקרון תורני אחר מעמדו של הסוטה כחבר בקולקטיב היהודי-תורני נשמר במידה רבה. איני שולל את האפשרות ששימוש במושגים כגון האתני לעומת הדתי (שגיא וצ׳ זוהר) או האתני לעומת הפדרלי (ד׳ זוהר) כהיבטים שונים של תפישתו **התורנית** של הרח״ה יכול לתרום לניתוח שיטתו, אך בפועל נדמה לי שהשימוש בהם כאן מטשטש את הדגשים שהוא עצמו שם.

ניגע כעת בהיבט אחר של מחקרו של ד׳ זוהר. לאורך כל הניתוח שמנתח זוהר את יחס הרח״ה לחילונים הוא מותח ביקורת מובלעת כלפי הרח״ה.[31] תוכן הביקורת באופן כללי הוא שהרח״ה ׳לא הצליח׳ או ׳לא העז׳ להגיע לידי תפישה פלורליסטית כלפי החילוניות אלא דבק באמות מידה דתיות-תורניות מסורתיות. נראה שהיסוד לביקורת זו הוא עמדתו של זוהר ש״אימוץ נקודת מבט פלורליסטית היא האתגר האמיתי של המאמין בעולם פלורליסטי-דמוקרטי מודרני״[32], ואילו הרח״ה נוקט בעיקר בעמדות סובלניות למיניהן.[33] הרושם שלי הוא שהנחות אלו של זוהר הקרינו גם על דיונו בתפישת הלאומיות של הרח״ה, והביאו למה שהצגתי לעיל כהפרזה במידת הלגיטימיות שהרח״ה מעניק ללאומיות החילונית. כפי שראינו, עמדת הרח״ה כלפי הלאומיות החילונית היא לדעתי סובלנית ולא פלורליסטית. עוד הדגשתי, שאותו ערך שהרח״ה אכן מייחס ללאומיות החילונית הוא שואב באופן מובהק ומודע אך ורק מתוך תפישתו התורנית-דתית.

אם הרח״ה עצמו היה סבור שהאינטואיציות היסודיות של מפעלו הרחב מחייבות אימוץ של עמדה פלורליסטית חזקה וכדברי זוהר אודות ״האתגר האמתי״ של העולם המודרני, נכון היה לציין שהרח״ה ״לא הצליח״ להגיע בפרשנויותיו לנקודה אליה שאף. אך זוהר בעצמו מדגיש ש״הרח״ה רואה את הפרט כחבר בתוך קולקטיב אתני יהודי שקיבל עליו מערכת ערכים מסוימת. החובה...מוטלת על היחיד כבן לקולקטיב היהודי. בהתאם לגישה זו אין הרח״ה יכול לאמץ את

---

[31] ע׳ בציטוט בהמשך, וכן שם, עמ׳ 133: ״מאידך גיסא, כרב אורתודוכסי, הוא אינו ״מכשיר״ את החילוניות ״מלכתחילה״. היינו, עם כל פתיחותו הוא לא העז למתוח את הגבול ולהכיר דה-יורה בחילוניות.״

[32] שם, עמ׳ 160.

[33] לגווני הסובלנות והפלורליזם ע׳ זוהר, שם עמ׳ 158, ובהפניותיו שם למחקרים של שגיא, רביצקי ושוורץ.

הפלורליזם הליברלי המעמיד את חירות האדם ורווחתו במרכז ומנותק מכבלי זהותו הקהילתית והאתנית", אלא סבור כמו הקהילתנים ש"זהותו של היחיד אינה קשורה רק בפרטיותו: הזיקה החברתית חודרת את אישיותו ומטילה עליו חובות פרטיקולריות, מעבר לחובותיו כבן-אנוש".[34] מכאן שהרח"ה עצמו לא הזדהה עם הפלורליזם מרחיק הלכת שככל הנראה מהווה נר לרגליו של ד' זוהר. אם כן, אין לומר שבתור "רב אורתודוכסי" הרח"ה "לא הצליח" או "לא העז" לאמץ תפישה פלורליסטית כלפי החילוניות אלא שדחה באופן עקרוני תפישה שכזו.

מזוית אחרת, ד' שוורץ וד' זוהר שניהם מתארים את חכמי הציונות הדתית כבעלי יחס מבטל כלפי חילוניותה של הציונות החילונית. בתיאורם ישנה נימה ביקורתית כלפי היחס שגילתה הציונות הדתית בהקשר זה ונראה שיש שלושה מוקדים לביקורת זו: הציונות הדתית התכחשה לעצם מציאותה של החילוניות ובכך התחמקה מהתמודדות אמיתית עמה, היא כפתה על החילוניות את אמות המידה הדתיות-תורניות שלה ובכך נהגה באופן 'מתנשא ופטרנליסטי' ולבסוף היא שללה את הלגיטימיות של החילוניות ושאפה באופן לא נאות לברוא את החילונים מחדש בצלמם הדתי של עצמם.[35] שוורץ סבור שמרכיבים אלה משתלבים לכדי "חותם תיאולוגי" כללי שחתום גם על מפעל הרח"ה, אך שוורץ מציין שהרח"ה אכן "ניסה להתמודד בכנות ובאופן ישיר עם שאלת החילון והחילוניות."[36] זוהר גם הוא מוציא את הרח"ה מן הכלל של חכמי הציונות הדתית, אך זאת בעיקרו של דבר רק בנוגע להכרת הרח"ה שהחילוניות אכן קיימת, כלומר, הרח"ה לא שגה בנוגע למוקד הראשון המוזכר לעיל.

ראשית, לדעתי ד' זוהר צודק שבניגוד לחכמים רבים, הרח"ה אכן הכיר בקיומה של החילוניות כתופעה אותנטית וכהשקפת עולם אשר אנשים בריאים בגוף ובנפש מחזיקים בה הלכה למעשה. די בדברים שראינו בחלק החירויות ובהפניות של ד' זוהר כדי לאשש טענה זו. אומנם, כפי שנראה, הרח"ה עוד קיוה שהחילוניות לא תיהפך לתופעה שכיחה וקבועה בארץ ישראל כמו בארה"ב, אך לדעתי הוא היה מודע לאפשרות שתקוה זו תתבדה[37]. מכאן שלדעתי ד' שוורץ לא צדק כאשר הציע לכלול את הרח"ה באותו "חותם תיאולוגי" שעיקרו על פי דבריו הוא התכחשות למציאות או בניסוח הכותרת של הסעיף שמדובר בו שם "אי-הכרה במעמד החילוניות כגורם עצמאי".[38] יתרה מזאת, לדעתי שלושת המוקדים שתיארתי לעיל אינם דרים בכפיפה אחת והתוצאה של כריכתם יחד היתה הכללת עוד חכמים בקטגוריה של המתכחשים למציאות שלא בצדק[39]. מיד אבהיר את כוונתי.

הנימה הביקורתית של זוהר מפורשת ומודגשת יותר מאשר אצל שוורץ ועל כן נחל בדבריו. זוהר מביא דברים אלה של הרח"ה:

---

[34] זוהר, שם, עמ' 161.

[35] ע' שוורץ, אמונה, עמ' 215-228, זוהר, שם, עמ' 122-123.

[36] שוורץ, שם, עמ' 224. האם יש להסיק מניסוח זה שהרח"ה יוצא מן הכלל ורוב חכמי הציונות הדתית התיחסו לחילוניות שלא "בכנות"?

[37] שם, עמ' 123 ואילך.

[38] שם, עמ' 215.

[39] קרוב לומר שגם ד' הרטמן ומ' אונא (שם, עמ' 222-224) לא היו צריכים להיכלל תחת הכותרת של "אי הכרה בקיומה העצמאי של חילוניות" גם הם. לדעתי אין כל קשר בין מטרות המזרחי לדעת אונא, להחזיר את עם ישראל לתורה ולהקים ממלכת כהנים וגוי קדוש, לבין אי הכרה בקיומה האותנטי של החילוניות. אדרבה, יש כאן הכרה בקיומה של תופעה שלילית ומחויבות לשנותה.

אבל אין ספק שלב כל המזרחים כולם ואפילו הציונים הסתמיים חוץ מפועלי ציון חפצים בכל ליבם שכל בוני ציון יהיו לימודי ה'. והאימרה "ארץ ישראל לעם ישראל על פי תורת ישראל" איננה אמרת המזרחי לבד אך גם אמרת כל הציונים חוץ מפועלי ציון אשר עוד בחושך הולכים וחושבים להיות ככל העמים בית ישראל...אך סוף כל סוף ישפוך ה' את רוחו על כל בשר וגם הם יראו ויבינו...ואז ישובו כולם.[40]

על כך כותב זוהר:

זו עמדה פטרנליסטית היודעת מה בלבו של כל ציוני וציוני והמשוכנעת שלב כולם הוא בתורה. גם לרח"ה, כלמרבית רבני הציונות הדתית, היה קשה להסתגל למציאות של חילוניות שמתוך השקפת עולם.[41]

ראשית, יש להודות שחכמים כגון הראי"ה קוק והרב עמיאל אכן התבטאו באופן המלמד על כך שלא הכירו בקיומה של החילוניות כתופעה עצמאית וכהשקפת עולם. הרב עמיאל אף אומר במפורש שהחילונים הם בעצם דתיים הנמצאים במצב של "צביעות" או "אונאה עצמית".[42] ברם, לדעתי הרח"ה אינו משמיע כאן דעה פטרנליסטית, שפירושה ביטול הבנתו העצמית של הזולת בהנחה הלא מוצדקת שהדובר מבין את הזולת טוב יותר ממה שהוא מכיר את עצמו. הרח"ה סבר וקיוה שיהיה רוב לרעיון הציוני-דתי בארץ ישראל. ברוב שנות פעילותו אכן היה רוב דתי בארץ ישראל. על כן, לקביעתו ש"ארץ ישראל לעם ישראל על פי תורת ישראל" משקפת את תודעת הישוב בארץ ישראל יש על מה לסמוך. אך גם אם נפרש את דברי הרח"ה כאילו טענתו נוגעת למניעיה התורניים העמוקים של הציונות החילונית וזאת אף בניגוד להצהרותיה המפורשות, אין ספק שיש אמת בטענה כזו. עבור רוב הציונים החילונים בדור הרח"ה, רעיונות היסוד של הציונות, כגון המחויבות לעם ישראל והזיקה לארץ ישראל, היו חלק בלתי נפרד מהשקפת עולם תורנית-דתית מובהקת, אם בצעירותם שלהם, אם בסביבתם התרבותית הקרובה ביותר, קרי, הוריהם ושכניהם בעולם הישן. על כן, אין כאן יחס פטרנליסטי ומבטל אלא הערכה כנה ואף סבירה של היבטים של המניעים העמוקים גם של החלוצים החילונים.

זאת ועוד. הרח"ה אינו מתיימר לדעת מה יש "בלבו של כל ציוני" אלא מדבר בהכללה חברתית-תרבותית רחבה כנאה להערכה כללית הנוגעת לאופיה של תנועה לאומית שלמה. בנוסף, בקטע האמור הוא גם מכיר במפורש בכך שישנם גם חילונים שאינם שותפים לחזון זה הלא הם פועלי ציון. בנוגע להם הרח"ה אינו מתכחש למציאות ואינו מתיימר לחדור אל חדרי ליבם אלא מציע שיפוט ערכי גלוי וברור: הם הולכים בחושך. שיפוט כזה הינו מובן ולגיטימי במסגרת המאבקים האידיאולוגיים המאפיינים חברה דמוקרטית ממש כמו השיפוט הערכי המהופך של פועלי ציון עצמם. כמו כן, הערכת הרח"ה שהחיים הלאומיים בארץ ישראל ישיבו בסופו של דבר את ישראל לתורתו גם היא איננה מלמדת על הכחשת המציאות או על תפישה פטרנליסטית אלא על ציפייה המהולה במידה לא קטנה של תקוה שאכן כך יהיה. כפי שזוהר מדגיש[43], לרח"ה ורבים זולתו במנהיגי יהדות ארה"ב היתה ציפייה הפוכה - שהיהדות הדתית שם תחדל להתקיים כלל. ציפייה זו היתה משותפת הן למי שציפו לה בחרדה והן למי שציפו לה בשמחה. האם צד מצדדים אלה חטאו בהכחשת המציאות או בפטרנליזם?

---

[40] הרח"ה, מלכי ד', עמ' לו, מתוך זוהר, שם, עמ' 129.

[41] זוהר, שם, עמ' 129. ע' גם בעמ' 133 שהרח"ה "לא העז" להכיר בלגיטימיות העקרונית של החילוניות, כלומר, ידע במודע או שלא מודע שצריך, אך לא העז. אני לא רואה סיבה לשער שהרח"ה לא היה שלם על שלילתו את הלגיטימיות של החילוניות.

[42] ע' במובאות אצל שוורץ, שם (דברי הרב עמיאל הינם בעמ' 225).

[43] ע' בדיונו הכללי של זוהר, מחויבות, בתופעת החילוניות בתחילת פרק ד'.

שוורץ מציין, כאמור, שהרח"ה ניסה להתמודד "בכנות ובאופן ישיר" עם החילוניות אך "עם זאת, אף הוא מתיימר לקבוע במדויק את הסטטוס של החילוני. לפי הירשנזון, החילוני לא השתחרר מסיגי הגלות, אך 'ידו לה'; בקבלו את הרעיון הלאומי הוא קונה כביכול חלק ונחלה בקרב עבדי ה'. בכך הירשנזון מגלה את החותם התיאולוגי, שהאידיאולוגיה של ההגות הציונות-דתית לא השתחררה ממנה מעולם".[44] לדעתי אין קשר בין דברי הרח"ה לבין הכחשת המציאות במובן של "אי הכרה במעמד החילוניות כגורם עצמאי" כפי שניסח זאת שוורץ. בקטע המצוטט שם אצל ד' שוורץ הרח"ה מכיר במציאות החילוניות ואף מאפיין אותה על ידי פנייה למושגים כגון "חלאת הגולה", "עבדות במ"ט שערי אלילות", "תועבת מצרים" ועוד. אין ספק שלדעת הרח"ה דברים אלה אכן התקיימו בעבר וקיימים גם היום. גם כאן מדובר בשיפוט ערכי גלוי וברור של תופעה קיימת שהיא מוכרת ולא מוכחשת.

הרח"ה קובע שעל אף השלילה החד משמעית שלו כלפי עולמו הערכי **החילוני** של החילוני, בכל זאת "ידו לה'". הוא מציין ש"אור נגה עליהם בראשונה, לשוב לעמנו ולארצנו הקדושה" ונראה שהסיבה לכך היא שישבו הם בחושך ועל כן האור בלט להם במיוחד, וכן הוא מציין ש"שלמים הם אתנו בהרעיון הלאומי..." משתמע מדברי שוורץ שיש איזו בעיתיות מיוחדת בכך שהרח"ה מפרש את מעמד החילוני וערכו על פי אמות המידה התורניות-דתיות שלו. האם יש תביעה מקבילה לחילוני להעריך את מעמד הרח"ה ואת ערכו במונחים דתיים-תורניים, לאור הגאולה הקרבה ונוכחותה המיוחדת של השכינה במפעל הלאומי, לדוגמה? היש להאשים בפטרנליזם[45] את החלוץ מבית פועלי ציון המעריך את הראי"ה קוק, למשל, באופן חיובי במסגרת קטגוריות תרבותיות וסוציולוגיות חילוניות תוך כדי אמונה צרופה שתכני עולמו הדתיים-קבליים של הרב הן שטות גמורה העתידה לחלוף מן העולם עם התגברות אור התבונה? לדעתי תביעה כזו מאותו חילוני כלפי הראי"ה קוק והרח"ה, או מן החכמים האלה כלפי אותו חילוני, מחייבת סוג של אקרובאטיקה תודעתית-ערכית שגם אם היא אפשרית, ולדעתי ספק רב בכך, איני מבין מדוע היא רצויה.

נראה לי שמבצבץ בביקורת המובלעת או הגלויה למחצה של זוהר ושוורץ כאן ושל אקרמן בפרק הקודם על הציונות הדתית ובמידה פחותה יותר על הרח"ה אידיאל ליברלי מופלג ביותר על פיו על האדם להעריך את זולתו לא באמצעות קטגוריות האמת והערך שבהן הוא דבק אלא על פי אלו של זולתו אותו הוא מעריך. על כן, הרח"ה ושאר חכמי הציונות הדתית מתבקשים להעריך את מעמדו וערכו של החילוני באמות המידה של החילוני עצמו. כאמור, לדעתי מדובר במעין אקרובאטיקה תודעתית-ערכית שהתביעה לה תמוהה ומכל מקום מצריכה הנמקה תיאורטית מיוחדת. בירור סוגיות אלו באופן נאות מחייב דיון מעמיק שאין זה מקומו. לצורך מחקרנו זה איני רואה בעיתיות מיוחדת לא מצד הכנות האינטלקטואלית ולא מצד עולם הערכים הדמוקרטי-ליברלי, בנקיטת עמדות ערכיות החלטיות, דתיות פוליטיות או אחרות, תוך כדי דחיית העמדות המנוגדות להן. הוא הדין באשר לשיפוט מפעלו והשקפתו של הזולת על פי אמות המידה המיוחדות להשקפת עולמו של האדם השופט. לכאורה אין צורך לציין כי דברים אלה

---

44 שם, עמ' 225.

45 מונח זה מופיע אצל זוהר בדברים לעיל, ואקרמן כפי שראינו בחלק החירויות, אך שוורץ אינו משתמש בו בהקשר שלנו. אך נדמה ששוורץ מתכוון למושג דומה כשהוא מבקר את הרח"ה על כך ש"אף הוא מתיימר לקבוע במדויק את הסטטוס של החילוני" על פי הציטוט לעיל.

חלים על מחזיקי השקפת עולם דתית כפי שהם חלים על מחזיקי השקפת עולם חילונית. מובן כי בהקשר הדמוקרטי שיפוטים שכאלה מתנהלים במסגרת מחויבות כלפי כללי משחק הוגנים ומחייבים.

## ערך הלאומיות וחשיבות ההתקהלות

ההתקהלות והחילונים

בדברים לעיל הדגשנו את המשמעות השלילית העקרונית של החילוניות על פי שיטת הרח"ה, וחידדנו צדדים שונים של יחסו אל החילונים. עתה נבקש להצביע על השיקולים התורניים העיקריים שלאורם מכריע הרח"ה שעל אף מה שראינו יש לכונן יחס מכיל כלפי החילונים ולשאוף לאחוה ולשיתוף פעולה עמם. שיקולים אלה נוגעים בעיקר לחשיבות הלאומיות היהודית בכלל ולמצות ההתקהלות בפרט.

> **הֶעְלֵם "דבר של ציבור"!!**
> **כל** אשר לבו דואג בקרבו על מצב עמו, ומתבונן בעין פקיחא וחודרת למצא סבת כל מצב, ואם הגיון ישר לו, ידע כי סבת התהו ובהו השורר בדור האחרון במצבנו הרוני בעוה"ר, הוא אפיסת "כח הצבורי" בעמנו.[46]

במילים אלו פותח הרח"ה את חידושיו למסכת הוריות, בהם הוא עוסק בעיון בהלכות פר העלם דבר של ציבור אשר מהן הסיק כמה פרקים חשובים בתפישתו המדינית הדמוקרטית כפי שראינו. בפרק ו' הצגנו את מצות ההתקהלות בשיטת הרח"ה ותפקידה בחידוש חיי התורה בכלל

---

[46] הרח"ה, חידושי א', כרך א', פתיחה (פיסוק והדגשים במקור).

ובחידוש הסמיכה בפרט. בפרק ה' הקדמנו להציג את המשמעויות הדתיות מרחיקות הלכת של האסיפה המייסדת שבה ראה הרח"ה את שלב ההתקהלות האמור. זיהוי זה העיד על ההצטלבות של תפישות הריבונות והאוטונומיה של הרח"ה: חידוש הלאומיות היהודית באמצעות הנהגה מדינית ריבונית פירושו חידוש מלא של הפעילות האוטונומית המאפיינת את המרחב המדיני התורני. הרח"ה מזהה פעילות זו, שהיא מלאכת קודש ממש, עם תפקודם המוחשי והארצי של מוסדות הישוב הציוני. כלומר, הערך התורני הרב שהרח"ה מייחס לפעילות האוטונומית היהודית במסגרת הריבונות היהודית אינו נשאר אפשרות תיאורטית אלא הרח"ה מבקש לייחסו לפעילות הציונית וזאת על אף שהיה מודע לחלק הארי של החילונים בפעילות זו. התוצאה של עקרונות אלה של שיטת הרח"ה היא שהחילונים הם המובילים מהלך היסטורי שהוא הוא הדבר הנחוץ ביותר והחשוב ביותר לחיי התורה בדורו של הרח"ה.[47]

חשובה לנו במיוחד העובדה שהרח"ה המשיך לייחס את אותה משמעות תורנית עצומה למוסדות הישוב גם לאחר שהחילונים זכו בהם לרוב. דהיינו, כשהרח"ה קבע כי "האסיפה המייסדת" תהווה קיום של הליך התקהלות עם ישראל לכדי עם ריבוני, הוא לא התנה זאת בהימצאות רוב לדתיים בה. אמת, הרח"ה גרס כי הימנעות אגודת ישראל מהשתתפות בבחירות ל"כנסת ישראל" שנערכו ב1920 פגמה באופי היצוגי של מוסדות הישוב ועל כן הבחירות לא היוו בעיניו הליך מלא של התקהלות[48]. אך הפגם הוא שלא השתתפו בבחירות ולא שלא זכו לרוב. כמובן, הרח"ה היה מאוכזב מתוצאות הבחירות, אך דווקא על רקע הבעת אכזבתו, בולטת העובדה שלא שינה את הערכתו העקרונית כלפי חשיבותם התורנית של מוסדות אלה[49].

לאור חשיבות הדברים נציג את חלק מהתכתבות הרח"ה בנושא זה. לאחר הבחירות ב1920, שבהן כאמור זכו החילונים לשליטה, בין היתר עקב הימנעות חלק מן הדתיים מהשתתפות בגלל התנגדותם להענקת זכות הבחירה לנשים, כתב הרב חיים מיכלין מכתב לרח"ה שעוסק בחשש מעליית כוחם של החילונים והשפעת הישוב החדש[50]. בתשובה הביע גם הרח"ה את חששותיו מאותה מציאות פוליטית, אך עם כל ההכרה במציאות הפוליטית ובתוצאות הבחירות[51], הרח"ה עדיין מייחס משמעות חיובית ביותר להליך הבחירות הדמוקרטיות בכלל, ולחשיבותן בקיום מצוות התורה בפרט:

> אמת שיש מרננים על בני אמעריקא שיש מהם שמוכרים את כח בחירתם...אבל אם אמת נכון הדבר נעשתה התועבה כזאת באמעריקא, זה רק מתי מספר מאנשים כל כך נשחתים אשר גם זכות הבחירות לא מועיל לזכך נפשם, אבל אצל היהודים וביחוד אצל החרדים לא יהיה כדבר הזה כאשר הרבנים יודיעו ויכריזו וידרשו בבתי כנסיות שבבחירות אמתות יש מ"ע של צדק צדק תרדוף, ועל מכירת הבחירה ברצוי כסף עוברים מדאורייתא על ל"ת של לא תקח שוחד, כי עיקר עשה ול"ת זו נאמרו על בחירת השופטים, שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך ושפטו את העם משפט צדק לא תכיר פנים ולא תקח שוחד, לא יכירו פנים ולא

---

[47] הרח"ה היה גם מודע היטב שהעוצמה הארצית מצויה אצל החילונים ולא אצל הדתיים: "וחובתנו לרחם על כל שארית ישראל [החילונים - הרח"ה מדבר כאן במיוחד על החילונים באמריקה אך דיונו נראה מוסב על כל החילונים באשר הם], או יותר טוב לומר לרחם עליהם ברוחנית ולעשות צדקה אתם כאשר הם מרחמים עלינו בגשמיות." הרח"ה, מלכי ו', מכתב יד, עמ' 116.

[48] ע' בדיון בחרדים האנטי-ציוניים בהמשך.

[49] תיאור האירועים ההיסטוריים מתבסס על המקורות שהזכרנו בפרק ד', וכן על סאמואל, ממשל, עמ' 393-391.

[50] יתכן שהוא מתיחס במפורש לתוצאות הבחירות כשבהתיחסו אל חשש החרדים שהשתתפות נשים תוביל לעלית כוחם של החילונים הוא אומר "והתוצאות מוכיחות על יושר חששם ואמתות פחדם". אם כי, יתכן שהכוונה היא כללית יותר. הרח"ה, מלכי ד', מכתב יז, עמ' 104.

[51] המכתב של הרב מיכלין נכתב כבר אחר הבחירות, והרח"ה פירסם את כרך ד' של מלכי בקדש עם תשובתו רק לאחר מספר שנים.

יקחו שוחד לא כתיב, רק לא תכיר ולא תקח אותו שנאמר לו תתן לך לאמר כל איש ישראל הבוחר אותם אם לא בצדק עובר על לא תכיר פנים ולא תקח שוחד, ובזה תהינה הנשים החרדות הרבה יותר נזהרות מן האנשים כאשר תשמענה הדבורים האלה מפי הרבנים.[52]

[52] שם.

ניכר היטב בדברים אלה שהרח״ה תופש את הבחירות הדמוקרטיות למוסדות הנהגת הישוב, על אף עלית כוחם של החופשיים, כהליך מרכזי בסדר קיום מצות שופטים. כזכור, מצות שופטים היא המצוה החלה על העם בעת התקהלותו כגוף מדיני בארץ ישראל כדי לכונן שלטון מדיני-משפטי מסודר וצודק[53]. אומנם, לאור הספקות לגבי תוקף ההתקהלות של הבחירות ב1920 עקב אי השתתפות אגודת ישראל, יתכן שהרח״ה אינו מתכוון לומר שמצוות העשה ולא תעשה של מינוי שופטים חלו באופן מלא על הבחירות שהתקיימו אז. אם כן, דבריו כאן נושאים אופי עקרוני וכללי יותר באשר למשמעות התורנית של הבחירות בישראל , ולאו דווקא באשר לבחירות האמורות. ברם, אין זה גורע מחשיבות דבקותו של הרח״ה ובתפישה שלו לגבי משמעות הבחירות גם לאחר עלית כוחם של החופשיים באמצעות אותן בחירות. הרח״ה מייחס את אותה חשיבות תורנית לבחירות הדמוקרטיות בישראל, ומגייס את אותם העקרונות הרעיוניים-הלכתיים לעיגונן בעולם התורה, כפי עשה בתשובה הראשונה של הכרך הראשון של <u>מלכי בקדש</u>[54] כאשר קיווה ואולי גם ציפה לתוצאות טובות יותר מבחינת שלומי אמוני ישראל[55]. המכתב שבפנינו מוכיח כי לא זנח את עמדותיו העקרוניות גם כשתקוות וציפיות אלו התבדו.

<u>ערכה התורנית של הלאומיות</u>

מובן היטב מדוע הרח״ה, על אף שלילתו את החילוניות באשר היא, ממשיך ומייחס חשיבות תורנית עליונה לפעילותם הציונית של אותם חילונים: מדובר בקיום מצוות ממשיות בלב ליבה של תורת ישראל. הרח״ה אינו מתיחס לחידוש הלאומיות היהודית כאל מסגרת טכנית או כמבוא לעולם התורה אלא כחלק מהותי ממנו. ״דבר של ציבור״ עבור הרח״ה, כמו עבור הרמב״ם, עומד במרכז חיי התורה שהיא בראש ובראשונה חוקה מדינית של העם היושב בציון. תפישת הלאומיות של הרח״ה כבר נידונה בהרחבה על ידי חוקריו ועל כן נסתפק כאן בהדגשת מרכיבים של תפישתו שמהווים נדבכים חשובים של תפישת האזרחות שלו בנוגע לחילונים.[56]

בעיני הרח״ה אין בזהות הלאומית המודרנית חידוש גדול לעומת הערכים המסורתיים של התורה. דוגמה טובה לאחדות התכנים הלאומיים המודרניים עם התכנים התורניים המסורתיים היא דיונו בכלל שמי שאינו מתאבל על ירושלים אינו זוכה לראות בשמחתה:

> אבל האמת הוא שאפילו מי שמתאבל ולא אוכל ולא שותה בט׳ באב אבל אינו יודע איך להתאבל ועל מה להתאבל בחרבן ירושלים, מתאבל הוא על שאין לנו לא אישים ולא אשם ולא בדים ולא בלולות אבל לא מתאבל שאין לנו לא עם ולא לאום לא ארץ ולא לשון, קטן בגוים ובזוי עם עיר הקודש והמחוזות שהיו לביזות שועלים ילכו בם, גם אבלו הוא כמצות אנשים מלומדה ואין לו הפריוואליגיען לשמוח בשמחת ההתפתחות, אבל בסוף כולם ישמחו יחד...[57]

בדברים אלה מגלה הרח״ה כי מאפייני הזהות הלאומית המודרנית, עם, ארץ ולשון, הם הם גם מעיקרי האבל על חורבן הבית. החורבן, אם כן, אינו מתיחס בראש ובראשונה אל המקדש אלא אל חיי העם. הרח״ה חוזר ומדגיש בהזדמנויות אין ספור את חשיבותה התורנית-דתית של הזהות הלאומית.

[53] ע׳ מצות ההתקהלות ופרשנות הרח״ה למצות שופטים בפרק ה׳ של עבודה זו.
[54] ע׳ בפרק ה׳ ובהרח״ה, מלכי א׳, עמ׳ 40.
[55] כרך א׳, בו הרח״ה הביע את העקרונות האלה בתחילה, נתפרסם לפני עריכת הבחירות כפי שניכר מן הצער שמביע הרח״ה על העיכובים השונים שמנעו את קיומן. לפירוט נוסף נושאים אלה ע׳ פרקים ד׳ וה׳ של עבודה זו.
[56] על תפישת הלאומיות של הרח״ה ע׳ שביד, דימוקרטיה, פרק ב׳; זוהר, מחויבות, פרק ג׳.
[57] הרח״ה, מלכי ד׳, מכתב ט׳, עמ׳ יח.

הרח"ה מתרגם את הערך התורני העצום של פעילותם הלאומית-ציונית של המצדדים בשינוי הערכין ליחס חיובי ממשי אליהם כיהודים הנאמנים לחלקים חשובים של התורה. כבר ראינו בפרק הקודם כיצד הרח"ה מכנה חילונים מוצהרים "חקקי לב בעלי מדות ישרות ואוהבי עמם ואת כל המרבה כבוד לעמם, ומהם גם מושיעים לציון רועים ונסיכי אדם". נדמה שהחלוקה הנוקשה המקובלת בימינו בין "דתיים" ו"חילוניים" אינה תואמת את זוית ראיתו של הרח"ה אשר תופש הן את "החופשיים" והן את "החרדים", ומן הסתם גם את עצמו הוא, כבעלי חטאים לצד מעשים טובים. כל עוד מדובר ביהודים הנאמנים לזהות הלאומית, וזאת עקב הערך התורני הרב של זהות זו, אין הרח"ה מוכן לחלק את העם לכשרים ופסולים אלא רק להצביע על הכשר ועל הפסול אצל כל אחד ואחד לדעתו. זאת בייחוד לאור קביעת הרח"ה כי חל איסור לכרות כל יהודי או קהילה מעם ישראל ושאין מינים ומשומדים בדור הזה, לפחות כל עוד מדובר ביהודים השומרים על זהות יהודית לאומית. מכאן שהיחס המתאים כלפי החילונים אינו דחייה והיבדלות אלא ניסיון ללמד זכות, כמיטב המסורת הרבנית, כלפי המוני היהודים הכשרים אך החוטאים. מגמה זו מתבטאת היטב בדברים אלה:

וביחוד על החכמים להזהר בדבריהם ובדרכי לשונם, שלא להוציא את החרב מתערה ולפוגמה בלישנא לאמר בלשון חזק כזה: "הבדלו!" לכנות את קהלות ישראל מבקשי השלום וחורשי אהבה בשם "העדה הרעה", אשר רק מחזיקים במחלוקת מוכנים בשם נורא כזה, אשר עוברים בשאט נפש על ל"ת של לא יהיה כקרח וכעדתו, לא על זרע יעקב העובדים בכל כחם לאחד את ישראל ומוסרים נפשם על תחית עם ישראל וחרות ארץ ישראל, אפילו אם טועים באיזו דבר. והנני חושש להבודלים שלא יכשלו ח"ו בעון של הפורש מדרכי הצבור...[58]

ההקשר המידי של דברי הרח"ה כאן הוא הפולמוס אודות זכות ההצבעה של נשים, אך נדמה שהוא מאפיין את יחסו אל הזרמים השונים בתנועה הציונית. דווקא הפורשים ממוסדות הישוב, וברור כאן שהכוונה אל אגודת ישראל ושאר הרבנים שקראו להחרמת הבחירות עקב השתתפות נשים, הם הנושאים חטא חמור.

זוית ראיה זו, המוצאת זכויות וחובות בכל הצדדים, ולא רק בצד אחד של המפה, מאפשר לרח"ה לתפוש את הדברים בפרספקטיבה היסטורית רחבה, ולמצוא סימוכין מפתיעים לעמדה סובלנית כלפי הציונות החילונית:

טבע מיוחדה יש להחלוצים, כהחלוצים היום כהחלוצים בעת שיבת ציון מבבל...והוא כי כל שאיפה וכל תאוה אשר תתוה נפשם אין דבר אשר יפריע אותם מלעשותה, ומפני שאיפתם לבנין הארץ סובל עוני רעב צמא ונדודים מפני חוזק השאיפה...גם ענין רע אשר אם תבא תאוה אפי' נמבזה בלבם לא מונעים ממנה...וזאת היא הסבה אשר החלוצים היום בארץ ישראל עושים דברים לא לפי רוח החרדים, אך יותר מהם הרעו החלוצים בראשונים בשיבת ציון מבבל, אשר לא נבדלו עם ישראל והכהנים והלוים מעמי הארצות כתועבותיהם...כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם והתערבו זרע קודש בעמי הארצות...
ובכל זאת לא ענש עזרא ולא הכה ולא מרט את שערת ראש נושאי הנשים הנכריות ולא התנגד לשיבת ציון בכלל מפני חטאת חלוצים אלה כקצת מן החשוכים היום...[59]

בדברים אלה הרח"ה משלב את החלוצים החילונים של דורו בתולדות העם היהודי מימים ימימה. החילונים אינם זן חדש של יהודי הקורא תיגר על היהדות בכל דורותיה, אלא קבוצה של בעלי אופי מיוחדים אשר מפירים חלק מתכני הברית עקב דבקותם האיתנה בתכנים אחרים של אותה הברית. בפרק הקודם ראינו שהרח"ה אף מוצא סיבות תרבותיות ותודעתיות אחרות לתופעת החילון, כגון עלית המדעים המודרניים, ועל כן אין לתפוש את דבריו כאן כדיון ממצה

[58] הרח"ה, מלכי ב', עמ' 14.
[59] הרח"ה, אלה ג', עמ' 175.

בשורשי החילוניות. הדגש בדברים אלה של הרח"ה הוא על מתן טעם לחטאי החלוצים שמדגיש גם את הצד החיובי שבהם. ברור שאין הרח"ה מקבל את החילוניות, קרי ההתנערות ממצוות התורה, באשר הן, אך יש בהסברו כאן מעין צידוק למעשי החילונים - הלא אילו היו נאמנים יותר לסמכות התורה לא היו מסוגלים לתרום את תרומתם הגדולה לתחיית האומה הנחוצה לקיום התורה באופן הרחב והעמוק ביותר.

ההערכה החיובית של הרח"ה כלפי מפעלם הלאומי של החילונים מקבילה לביקורת חריפה ביותר אשר הטיח בחרדים הלא ציוניים. הנה מדבריו:

> כי החברות הדתיות אשר מתנגדים ללאומיות אינם נחשבים על דת ישראל כלל אפילו אם שמרו את הדת בכל פרטיו, כי המתבונן בעינים פקוחות יראה בכל מצוה ומצוה תוכן לאומי, ועיקר דת ישראל הוא ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים, היום הזה נהייתי לעם, וכדומה, ועל שומרי הדת המתנגדים ללאומית ישראל רמזו חז"ל בהדומה לזה שהם "עובדי עבודה זרה בטהרה", וזהו הטיפוס האמתי לשהם, כי כל הזיה המתנגדת לתורת ישראל ורוחה היא עבודה זרה ורוח תורת ישראל הוא לאומית ישראל, אבל הנוהג מנהגי ישראל ומתנגד לרוח תורת ישראל הוא מטהר את ע"ז מבחוץ במנהגו אבל ברוחו עובד אלוהים אחרים הוא, כי ה' הוא אלקי ישראל, ועל אבדן עם ישראל ח"ו נאמר ומה תעשה לשמך הגדול ר"ל שהוא ה' אלקי ישראל, ולזאת "מזרחי אנוכי" יען כי "דתי אנוכי" ועל כל יהודי דתי להיות לאומי.[60]

הרח"ה תוקף למעשה את החרדים האנטי ציוניים בחריפות גדולה יותר מאשר בה הוא תוקף את החילונים. לכאורה הוא מציג את החילונים כחוטאים נקודתיים, ואף כשוגגים או אנוסים הפטורים מכל עונש או גינוי, ואילו את החרדים האנטי ציוניים הוא דן לכף חובה בעון חמור לא פחות מאשר עבודה זרה. אך לדעתי, יש לדברים אלה אופי רטורי מודגש. הברייתא המצוטטת אודות "עבודה זרה בטהרה" נושאת בעצמה אופי רטורי, שהרי אין הכוונה שם שאותם יהודים ראויים להשלכות החמורות החלות על עובדי עבודה זרה ממש.[61] יתרה מזו, הברייתא מדברת על מי שיושב בחו"ל ולא על מי שמתנער מאחריותו (על פי שיטת הרח"ה) כלפי חידוש הלאומיות היהודית וישוב ארץ ישראל. מכאן שאין כוונת הרח"ה בדברים אלה לפסק הלכה[62] ממשי אלא ליצירת הקבלה עקרונית בין החרדים לבין החילונים כך שעל אף חטאיהם של החילונים, גם החרדים המתנגדים להם ולמפעלם הלאומי חוטאים בחטאים חמורים. על כן, ניתן להתיחס גם לחילונים בכבוד ותוך רצון בשיתוף פעולה.

יש לשים לב גם לפניית הרח"ה אל המושג "אלקי ישראל" בדברים שלעיל. ראינו חלק מן המשמעויות של מושג זה עבור הרח"ה בפרק ד' של עבודה זו. אלקי ישראל הוא שם המתיחס להֱיותו של עם ישראל ישות יחודית שבה מתגלות פנים מיוחדות של האלוקות האוניברסלית היא "אלקי עולם". הפנים המיוחדות של האלוקות, המזוהות בקטע לעיל גם עם "שם" ה', מתגלות כאשר בני ישראל מתקהלים לעם בארץ ישראל על פי תורת ישראל. החרדים האנטי ציוניים פוגעים, איפוא, בתחיה הלאומית שהיא המוקד של המשמעויות הריה"ליות-קבליות בהשקפת עולמו של הרח"ה. הרח"ה בוודאי מצא משמעויות כאלו גם במצוות אותן לא קיימו החילונים, אך עובדה היא שהוא עושה את השימוש הרחב ביותר במוטיבים דתיים מיוחדים אלה דווקא בנוגע למאמץ שבו שאיפותיו משותפות לחילונים והוא תחיית העם וכינון מוסדות שלטון יהודיים.

---

[60] הרח"ה, מלכי ד', עמ' 24.

[61] הקביעה שיהודים אלה עובדים עבודה זרה "בטהרה" כבר פורשה על ידי רש"י כביטוי מקל: "בלא כוונה ואין שמים על לב" (ד"ה בטהרה, בבלי עבודה זרה ח ע"א).

[62] אם כי קביעותיו לעיל שהוא חושש שהנבדלים מן הישוב חוטאים בכמה מצוות לא תעשה נראות כבעלות משמעות הלכתית ולא רק רטורית. אך כידוע אף על פי שחטא ישראל הוא.

כפי שראינו לעיל, המחויבות הלאומית-ציונית לא רק מציבה את הגבול שבין עבודת ה׳ הכשרה לבין העבודה הזרה ״בטהרה״, היא גם מבחינה בין עבודת הבעל ועבודת עגלי ירבעם:

> ...המתכחשים לאלהי לאומית ישראל ויסורו אחר הבעלים המה יותר רעים מהנוטים אחרי עגלי ירבעם, כי אלה כחשו לאלהי לאומית ישראל ויחשבו להתבולל עם הצדונים עובדים הבעל, אבל הנוטים אחרי עגלי ירבעם לא כחשו בלאומית ישראל רק לא נקראים שומרים ללכת בתורת ה׳ אלקי ישראל...[63]

אומנם, עובדי עגלי ירבעם עובדי עבודה זרה הם, אך אי אפשר לחתות בחדא מחתה מי שעובד את ה׳ אלוקי ישראל באופן אסור, אפילו אסור בתכלית האיסור, עם מי שמתנער מהיותו יהודי החייב בתורת ה׳. כפי שראינו לעיל, גם אלה וגם אלה אינם נחשבים כחלק מן הציבור לצורך מדידת התפשטותה של גזירת החכמים, אך מכל מקום הבחנה זו מהווה עדות נוספות לחשיבות הזיקה הלאומית בשיטת הרח״ה.

## מחיר הציפייה שהכזיבה

שביד[64] כבר עמד על כך שעם כל התשתית הרחבה שבנה הרח״ה להתמודדות עם החילונים, לא נראה שהפנים, לפחות לא בדברים שהספיק להעלותם על הכתב, את מידת ההגמוניה שהחילונים יזכו לה במדינה היהודית החדשה. תחילה נסקור את הביטוים לכך שככל הנראה הרח״ה ציפה להשפעה גדולה יותר של שלומי אמוני ישראל על מערכות השלטון בישראל מאשר זו שהתממשה בפועל ולאחר מכן נציע כיצד מציאות זו עלולה להשפיע על דמותה של שיטתו הכללית.

לצד הכרתו של הרח״ה בכך שבעלי המהלך החדש השתלטו הלכה למעשה על מוסדות הישוב, עדיין נדמה שתפש את החילונים כמיעוט בארץ (כפי שאכן היו כאשר הרח״ה עזב את ארץ ישראל בתחילת המאה). הרח״ה הקדים לתשובתו, שבה הביע את שיטתו בדבר האונס התודעתי, ביטוי של תקווה שהשאלות שעולות בקשר לחילול שבת הפרהסיא בארה״ב לא יעלו בארץ ישראל. הוא מבהיר שם שידוע לו שיש ״יחידים״ שעושין כן, אך תקותו היא שהדבר לא יתפשט.[65] דברים אלה פורסמו אמנם כבר ב1920, עוד לפני הבחירות ל״כנסת ישראל״, אך הרושם הוא שהרח״ה דימה את בני ישראל כדתיים ברובם גם שנים רבות לאחר מכן. לדוגמה, במכתב שכתב כארבע שנים מאוחר יותר, לאחר שכבר נתן ביטוי מפורש להכרתו בדמותו החילונית של הועד הלאומי כפי שראינו לעיל, הרח״ה עדיין כתב על בני ארץ ישראל כאילו הינם, בניגוד ליהודי אמריקה, דתיים באופן כללי[66]. זוית ראיה זו על בני ארץ ישראל מובנת היא על רקע המורכבות והתמורות הגדולות של האוכלוסיה היהודית בארץ ישראל בשלושת העשורים הראשונים של המאה העשרים וזאת במיוחד עבור מי שגדל שם בישוב הישן ונעדר מן הארץ מתחילת המאה. עם זאת, הם מעידים על כך ששיטת הרח״ה לא פותחה אל מול מציאות תרבותית-פוליטית כמו זו שהתהוותה בסופו של דבר.

על רקע דברים אלה יש להבין את קביעת הרח״ה שלפיה לא ישבו ״חילונים״ בבית הדין ״הגדול״ או ״הקבוע״ בישראל. דבריו בהקשר הזה, המופיעים בשני מכתבים בכרך ד׳ של מלכי

---

[63] הרח״ה, שם, עמ׳ 89.

[64] שביד, דימוקרטיה, סיכום.

[65] הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 110.

[66] הרח״ה, מלכי ו׳, מכתב יד, עמ׳ 116.

בקדש, מלמדים רבות הן על ציפיותיו באשר להשפעת הדתיים על מערכות השלטון בישראל והן על המחיר הכרוך בהמעטת השפעה זו.

> גם בדבר חטאת בעלי משפט השלום על חפצם גם תקונים במשפט העברי, חטאתם חרותה לדעתי רק בהרגל לשונם חוטאים רק במלה אחת אשר משתמשים בה הוא מלת "חלוני" חפצים "משפט חלוני" כן חפצו בהב"ד הגדול להוסיף "שופטים חלונים" המלה חולין מחללם,
>
> יכולים לעשות ע"פ התורה ועל פי משפט החושן משפט שנוים במשפט ע"י תקנת ב"ד ותקנת הצבור ותקנות התגרים כאשר יש לנו די כאלה שנעשו לדין גמור ולא צריכים לשמש בשם "משפט חלוני", כי תקנת הצבור קדוש הוא ורש"י ז"ל כותב שמושבעים ועומדים עליה מהר סיני, ומדוע נשמש בשם "משפט חלוני" כשהזמן והמקום והמצב מצריך לתקנת ב"ד, הדין ותמורתו הוא קודש גמור.
>
> וכמו כן יכולים לבקש שיהי' בתוך ב"ד הגדול שניים שלושה מהמוסמכים להוראה ולדין שידעו גם לשון ומשפט המדינה ולא יהיו חלונים כלל רק קדושים ככל קדושי בני ישראל בדת ובלאומיות בתורה ובמצוה ובאנושית...[67]
>
> ובזה היה הצדק לרבני ארץ ישראל אשר...התנגדו להצעת הנציב שיחי' לצרף שלושה חולונים להב"ד,
>
> אך מתוך התרגשות והתנגשות לא בררו שני הצדדים את טענותיהם כראוי ויצא הדבר כמעט לחלול הקדש, על הרבנים לא הי' להתנגד לצירוף שלושה דיינים אשר יהיו מלומדים גם בחוקי המדינה ודיני דמלכותא אבל היו צריכים לתבוע שיהיו גם מלומדים בדיני ישראל ראוים להוראה ומוסמכים כשרים וקדושים לא "חולונים"...אשר יכריעו המשפט לפי מושגי חוקי העמים הרחוקים ממושגי המשפט אשר לנו,
>
> ואם אולי נחוצים לפי שנוי הזמנים לשנות גם אצלינו איזו מחוקי המשפט לפי מצב ההתפתחות של עולם גם זה צריך להעשות ע"פ מושגי משפט תורתינו ביסודי תנאי ב"ד ותקנת הצבור, כי תוה"ק דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, ויש בה דרכים להתפתחות לפי מצב הצוויליזאציאן אבל רק ע"פ יסודותיה אשר הכונן משרים עשה משפט וצדקה ביעקב.[68]

יש לשים לב שהרח"ה מדמה כי יש בכוח הדתיים למנוע הצבתם של "חילונים" בבית הדין הגדול של הישוב[69]. אומנם, דברי הרח"ה שהחילונים עלולים להכריע "המשפט לפי מושגי חוקי העמים..." מעלים שאלות בנוגע למיהו ומהו אותו "חלוני" עליו מדבר. האם הבעיה נעוצה רק במצב ששרר אז, בטרם כינון מערכות המשפט במדינה היהודית, כשלא היה ברור על יסוד איזו שיטה משפטית ידונו? ייתכן, אם כן, שהרח"ה לא היה מתנגד לחילונים במובן של מי שדוחים את מרות ההלכה בתנאי שידונו לפי החוקים אשר ייחקקו בבית המחוקקים הישראלי. אך מנגד הרח"ה מאפיין את השופטים הראוים כ"מלומדים בדיני ישאל רואים להוראה ומוסמכים כשרים וקדושים" ונדמה שכוונתו לרבנים דתיים לכל דבר. אם כן, על אף העמימות שבדברים, נדמה שהרח"ה אכן ציפה שיהיו רק דתיים באותו בית הדין הגדול.

יש לשים לב שהן בנוגע לבית משפט השלום והן בנוגע לבית הדין הגדול, הרח"ה מדגיש שהבעיה נעוצה לא בתכנים המשפטיים המעשיים אלא בתפיסתם העצמית של המחוקקים והשופטים מצד אחד, והמקורות עליהם הם מתבססים מצד שני. הרח"ה, אשר כבר גילה את ציפיתו שבסופו של דבר חוקי המדינה היהודית יתאימו לאלה של אנגליה[70], סבור במסגרת תפישת האוטונומיה שלו שמגמות החקיקה והשיפוט של החופשיים אינן סותרות בהכרח את משפטי התורה. בכל הקשור לעקרונות הדמוקרטיה, ממעמד האישה ועד לחירויות הליברליות,

---

[67] הרח"ה, מלכי ד', מכתב ט', עמ' 37-38 (פיסוק שלי).

[68] שם, מכתב לח, עמ' 228 (פיסוק שלי).

[69] כבר ציינו שהרח"ה משתמש במושג "בית הדין הגדול" הן בנוגע לבתי המחוקקים והן בנוגע ל"סופרים קארט", ובמקומות מסוימים אף לרבנות הראשית, כך שקשה לדעת למה כוונתו כאן באופן מדויק. על שימושים אלה במושג זה ע' בפרק ה'.

[70] הרח"ה, מלכי ג', עמ' 2-4 (דפי השאלה), וכן לאורך התשובה לאחר השאלה.

הרח"ה ממילא סבור גם הוא שראוי לפרש את התורה פירוש ההולם את עולם הערכים והמשפט של הדמוקרטיה המודרנית. הרח"ה אף גילה את דעתו שחקיקה ופרשנות חדשניים מעין אלו הינם קדושים ממש במסגרת המרחב המדיני התורני[71]. ברם, על מנת ש"הדין ותמורתו" יהיו "קודש גמור", אנו זקוקים לתפיסה העצמית מתאימה של בעלי הענין, ובמחויבותם לפרש את מקורות התורה. ודוק: המחויבות לגשת דווקא למקורות התורה אין פירושה קבלת מסקנה משפטית זו או אחרת. הרח"ה מדגיש לכל אורך הדברים שבמסגרת תורת ישראל ניתן לחוקק חוקים התואמים את הזמן החדש. אך על מנת שדין ותמורתו יהיו קודש יש צורך שיהיו מי שירצו ליטול לידיהם את הכלים שמציעה התורה לצורך זה ממש ולעשות בהם שימוש.

מכאן קביעת הרח"ה שרק ש"המלה חולין מחללם", כלומר, לא עמדותיהם העקרוניות-משפטיות פוסלות אותם אלא זהותם היהודית החילונית. ובזאת אנו מגיעים למעשה למכשול הנקרה בדרכו של הרח"ה שלא היה בכוחן של למדנותו ויצירתיותו לסלק: בסופו של דבר העם היושב בציון, לפחות עד עצם היום הזה, אכן חפץ במערכות משפטיות ומדיניות התואמות את המערב הדמוקרטי, אך לא חפץ במציאת דרכים לעשות זאת כהמשך של תורת ישראל על הלכותיה. במובן מסוים המציאות שהרח"ה לא הכירה על בוריה היא שהיהודים אכן קיימו את מצות ההתקהלות ואת מצות שופטים ברוח הדמוקרטית שחזה הרח"ה, אך התעקשו שלא מדובר בגלגולה המודרני של מדינת התורה. אמת, זהות המדינה היהודית וזיקתה אל מקורות התורה טרם גובשו באופן סופי, אם תיתכן סופיות בדברים שכאלה, ועל כן המערכה למעשה עוד לא הוכרעה. אך אין ספק שההתפתחויות שחלו בסוף חייו של הרח"ה ועד לימינו מציבות סימני שאלה באשר להתאמתה של תפישתו התורנית-מדינית של הרח"ה לישראל המודרנית בדמותה הנוכחית. אי אפשר לקבוע כיצד הרח"ה היה מגיב להתפתחויות אלו. עם זאת, אציע עתה כיצד לדעתי המציאות החדשה היתה יכולה להשפיע על שיטתו מבחינה עקרונית-רעיונית.

<u>רצוא ושוב על סולם הגאולה</u>

כבר ציינו בפרק ה' שלא ברור לחלוטין מי יהיו הסמוכים המחודשים במדינת ישראל והיכן הם ישבו. ישנם מקומות שבהם הרח"ה מתאר את בתי המחוקקים, ואולי אף הרשות המבצעת של המדינה היהודית, כ"בית הדין הגדול". ישנם מקומות אחרים שבהם הוא מדבר על בית הדין הגדול כעל "סופרים קארט" או "בית דין לערעורים". בדיון לעיל הצענו שאין להסיק מכאן שהרח"ה ביקש לאחד את כל המוסדות האלה, או שלא הבחין ביניהם, אלא שטרם גיבש בינו לבין עצמו אילו מוסדות יוקמו במסגרת המושג "בית הדין הגדול" ואילו יזכו לשמות אחרים. אלה וגם אלה, ככל הנראה, מהווים חלק מתחומה הרחב של מצות שופטים על פי שיטת הרח"ה. דבר נוסף שאינו ברור הוא מהי הזיקה המדויקת בין מצות שופטים לבין השופטים הסמוכים: האם כל מכהן במוסד המכונן מכוחה של מצות שופטים הינו סמוך או שמא רק חלק מהם המכהנים במוסד מסוים, כגון זה שיזכה בשם "בית הדין הגדול", יהיו סמוכים? או שמא "בית הדין הגדול" עצמו כולל כמה מוסדות שונים ורק זה המקביל ל"סופרים קארט" או המכונה "בית דין גבוהה לערעורים" הוא מושב הסמוכים?

---

[71] על כל זה ע' בפרקים ד' וה'.

בין כך ובין כך ברור שהימצאותם של הסמוכים החדשים, היכן שיהיו, במדינת ישראל מהווה אות וסימן חשובים מאד בעיני הרח"ה. פעילות הסמוכים למען תיקון המדינה היהודית, דווקא במסגרת האוטונומיה הרחבה של המרחב המדיני, הינה קודש ממש, כפי שראינו בפרק ד'. נדמה שעבור הרח"ה פעילות זו של הסמוכין מריקה קדושה על המפעל כולו. מובן כי, התיאולוגיה הדתית-לאומית של הרח"ה, אשר גייסה את מיטב המוטיבים הריה"ליים-קבליים על מנת לבטא את קדושתה של ההתחדשות הלאומית היהודית, מתיחסת לכל צדדי חייו של העם היושב בציון. אך נדמה שרוח הקודש השורה על מנהיגי הדור הסמוכים מהווה ביטוי מובהק ומיוחד של האידיאליות הדתית-תורנית החופפת את כינונה מחדש של המדינה היהודית בשיטת הרח"ה.

כאמור לעיל, קשה להניח משמעות אידיאלית כל כך של פעילותם האוטונומית והדמוקרטית של שופטי העם ללא הנחה גורפת באשר לרצונם של אלה לתפוש את עצמם ואת פעילותם כהמשכה של המסורת היהודית. כלום ניתן להעלות על הדעת שמחללי שבת בפרהסיא אשר מצהירים בריש גלי כי רצונם להתרחק ממקורות התורה ולדון דווקא על פי "מושגי חוקי העמים הרחוקים ממושגי המשפט אשר לנו" יהיו גם הם סמוכים? אם אכן ישבו "חולונים" כאלה ב**כל** רשויות השלטון, תוך כדי ייצוג הולם של מאוויהם של רוב צבור הבוחרים, מסתבר שעל הרח"ה יהיה לוותר על חזון חידוש הסמיכה ועמו על חלק משמעותי מן אותה "האידיאליות הדתית" אשר כָּמֵהַ היה לה כל כך.

יתכן שאפשר לזהות סימנים של נסיגה חלקית של הרח"ה מחזונו המלא בדבר "השבת שופטינו כבראשונה" במקומות שונים ב<u>מלכי בקדש</u>. בכרך השלישי[72], אשר ראה אור כמה שנים לאחר הבחירות ב1920, הרח"ה מזהה את המוסד שבו ישבו החכמים הסמוכים עם הרבנות הראשית שהוקמה ב1921 על ידי הנציב הבריטי בשיתוף ראשי הישוב[73]. באותה תשובה עוסק הרח"ה בהלכות קידוש החודש על פי הראיה וזהו התפקיד העיקרי המוזכר שם במפורש כתחום סמכותם של הסמוכים החדשים. האם זיהוי זה מהווה נסיגה לעומת שאיפותיו בחלקים הראשון והשני של <u>מלכי בקדש</u> שראו אור יחדיו עוד לפני אותן בחירות? קשה לענות על שאלה זו בוודאות. אין ספק כי תחומי הסמכות של הרבנות הראשית, אשר נוסחו כבר ב1922 (לפני שהרח"ה פירסם את הכרך השלישי שבו הוא מזהה את הרבנות כמועמדת לחידוש הסמיכה) מצומצמים מאד ביחס לסמכויות של "הסופרים קארט" שהרח"ה עסק בו בהקשר של חידוש הסמיכה בתשובה הראשונה של הכרך השני של <u>מלכי בקדש</u>, כפי שראינו בתחילת פרק ה'. שם נדמה היה שאכן מדובר במוסד דוגמת בית המשפט העליון האמריקני, בעל סמכויות נרחבות ביחס לרשויות השלטון זולתו. אין ספק שמדובר בצמצום דרמטי לעומת אותם "שופטים" אשר ינהיגו את העם בכל תחומי החיים, החל בחקיקה וכלה בביטחון, ואשר מכונים "בית הדין הגדול" בתשובה הראשונה של הכרך הראשון של <u>מלכי בקדש</u> (אם כי שם, כפי שהזכרנו בתחילת פרק ה', אין הרח"ה מתיחס למושג הסמיכה בהקשר ההוא). לעומת כל זה, הרבנות הראשית הופקדה בעיקר על תחום האישות ועל תחומי דת מובהקים כגון כשרות, מקוואות וכדומה.

---

[72] או בכל אופן, המוסד שבו ימלאו את התנאים שמאפשרים את חידוש הסמיכה. ע' ברח"ה, מלכי ג', עמ' 95-131, וע' גם בדיון במקורות אלה במבוא לחלק ב'.

[73] לתיאור האירועים ההיסטוריים המוזכרים בדברים כאן ובהמשך ע' הכהן, חיי דת.

מצד שני, באותה תקופה תחומי הסמכות של המוסדות השונים וגם התכנים המשפטיים של ערכאות השיפוט המגוונות היו נזילים וארעיים. יתכן מאד שהרח"ה, גם כשנוכח לדעת מהן הסמכויות הרשמיות של הרבנות הראשית, קיוה וציפה יחד עם רבים מחכמי הציונות הדתית שסמכויות אלו יורחבו לתחומים חדשים. כבר ראינו לעיל שהרח"ה ציפה שראשי הישוב יסכימו שכל היושבים באותו "בית דין קבוע" או "בית דין גדול" לא מוגדר יהיו "כשרים". דהיינו, הרח"ה ראה ככל הנראה כאפשרות סבירה מצב שבו הציבור הרחב מפקיד סמכויות נרחבות בידי מוסדות הנשלטים על ידי "היראים".

כך או כך, הרח"ה חזר והתיחס בכרך האחרון של מלכי בקדש לדברים שכתב על הרבנות הראשית בכרך השלישי של ספר זה. לדעתי, ניתן להרגיש שם, גם אם באופן לא וודאי, שאכן חלה נסיגה במידת האידיאליות אשר ייחס למוסדות הישוב. הנה מדברים שכתב באותו כרך כמה שנים לאחר אותן בחירות ב1920 בתגובה למאמר שנכתב בכתב עת בידיש אודות ספרו מלכי בקדש:

> עלי רק להעיר על דבריו היקרים כי במה שכתב בשמי כי...חפצתי ליתן כח "להועד הלאומי" "כח ב"ד הגדול" לקדש חדשים ע"פ הראיה, החליף כבודו בשגגה "בידיעת המקרים, כי באמת הועידה של ג' פעברוארי שנת ישראל יכנס, של שבעים וחד מרבני א"י מכל עריה, אשר לה אני חפץ ליתן כח של ב"ד הגדול המובאה בספרי ח"ג צד 5 איננה הועידה של הועד הלאומי אשר עיקרו הוא מבעלי בתים יודעים פרק בהסתדרות מדינית לא "בהלכות מדינה הדתית" אשר עליהם נקרא ועד הרבנים מכל ארץ ישראל ביום הנזכר אשר באו אליה גם באי כחן של ההסתדרות ליתן לו כח ב"ג הגדול בישראל, על דבר הועד הלאומי כתבי במקומות אחדים בספרי בתור "כח מדיני ומלכות ישראל", לא בתור ב"ד הגדול הנוגע לסמיכה ולקדוש החודש...[74]

ראשית, ברור שהדברים שכתב על בתי המחוקקים וחידוש הסמיכה בכרכים א' וב' של מלכי בקדש לא כוונו אל הרבנות הראשית, שהרי מוסד זה נוסד רק כעבור כמה שנים. הרח"ה מדייק כאשר הוא כותב שהפקיד במפורש את חידוש החודש על פי הראיה, נושא שבו דן רק בכרך השלישי של מלכי בקדש ולאחר ייסוד הרבנות הראשית, בידי אותו מוסד רבני. אך, דבריו כאן אודות הועד הלאומי נראים כשינוי לעומת כתיבתו המוקדמת יותר. ראשית, איני מכיר מקום שבו הרח"ה משתמש במושג "מלכות ישראל" לתיאור מוסדות השלטון היהודיים החדשים. ראינו בפרק ה' שלמעשה הרח"ה ניטרל לחלוטין את מצות המלך, ופרש את פרשנותו המרחיבה למצות שופטים על כל המערכות המדיניות והמשפטיות של המדינה היהודית. ראינו שם שהרח"ה דיבר על "השופטים" במובן מדיני ומשפטי מורחב, כגון שופטי ספר שופטים, וכינה את המוסד שבו ישבו כ"בית הדין הגדול". מדוע שהרח"ה ישוב ויצמצם את מצות השופטים ויכניס במאוחר את מושג "המלכות" אל תוך מוסדות השלטון היהודים?

לדעתי התשובה לשאלה זו נעוצה בהבחנה שמציע הרח"ה כאן בין אלה ש"יודעים פרק בהסתדרות מדינית" לבין אלה שמבינים "בהלכות מדינה הדתית". עד כמה שידוע לי, הרח"ה אינו מציע הבחנה כזו בכתיבה המוקדמת יותר ונראה שמדובר בתמורה המשקפת את המציאות הפוליטית בישוב אשר הבהירה לרח"ה שהגורמים בעלי ההשפעה המכרעת אינם מעוניינים כלל בחידוש ימינו כקדם. "מלכות ישראל" נושאת קונוטציה של חולין במחשבה המדינית היהודית לפחות כאשר מושג זה מונגד ל"שופטי ישראל". המודל הרעיוני המבקש להבחין בין "הדת" לבין

---

[74] הרח"ה, מלכי ו', מכתב יח, עמ' 158-157.

"המדינה" מגייס בדרך כלל את החלוקה בין המלך לבין שופטי הסנהדרין.[75] נראה לי שהשימוש המאוחר של הרח"ה במושג המלכות והחלתו על "בעלי בתים" שאינם מבינים ב"הלכות מדינה דתית", אשר הם הם השולטים בועד הלאומי של "כנסת ישראל", אותה גלגול של "האסיפה המייסדת" לה ציפה הרח"ה בכיליון עיניים כמימוש שלב התקהלות ישראל, משקף נסיגה מצדו באשר למידת האידיאליות הדתית-תורנית של מוסדות הישוב. הרח"ה נכח לדעת שהציונות נושאת אופי חילוני יותר ויותר ולכן הסיג חלק מן המשמעות הדתית המיוחדת של המדינה אל מחוזות בטוחים יותר: הרבנות הראשית.

אם צדקתי בפרשנות זו ואם לאו, כבר הצעתי לעיל שעל פי ההגיון העמוק של שיטת הרח"ה, ויתור על חלק מן האידיאליות הדתית-תורנית של המדינה הוא קו נסיגה מתבקש. על פי הבנתי, לא יכול להיות במסגרת שיטת הרח"ה מצב שבו הסמכות המדינית העקרונית של רוב בוחרי הקיבוץ המדיני היהודי בארץ ישראל מאבדת את תוקפה. יתכן שמדובר בעם כבד עוון הצפוי לעונשים חמורים מאת ה', אך כל עוד מדובר ביהודים בעלי זהות יהודית לאומית, אשר מבטאים את רצונם באמצעות בחירות דמוקרטיות, לא תיתכן סמכות מדינית מחייבת זולת נציגיהם. כמו כן, פרישה מן הציבור, אשר כפי שראינו פירושה חבלה בתחיה הלאומית היהודית, הינה בעצמה עוון כבד בעיני הרח"ה. אם סמכות העם הרחב להנהיג, לחוקק ולשפוט את עצמו אינה ניתנת לערעור, המקום היחיד שבו הרח"ה יכול לסגת לאור התגברות המתנערים מהמשכיות תורנית-משפטית-מדינית הוא גובה המדינה היהודית בסולם הגאולה והאידיאליות הדתית. ככל שהמדינה "חולונית" יותר, כך היא אבדת גובה על אותו סולם.

ושוב עלינו לחזור לקביעתו החדה של הרח"ה שרק "המלה חולין מחללם". הבעיה אינה נעוצה בעצם מגמות החקיקה והשיפוט - הרח"ה כבר הדגיש וחזר והדגיש שכל המגמות הליברליות והדמוקרטיות של העידן החדש ניתנות לעיגון של ממש במסורת היהודית וזאת באמצעות הכלים המשפטיים והמדיניים של התורה שבעל פה והמרחב המדיני התורני. הבעיה נעוצה לא באופן שבו מעצבים את רשויות השלטון או את התכנים המשפטיים אלא בזהות של הבוחרים ושל הנבחרים המנהיגים, המחוקקים והשופטים. עוצמת הלמדנות היוצרת של הרח"ה יכולה להציע לַעכשיו היהודי-ציוני, החותר לאמץ את התובנות ההומניסטיות של ימיו, עיגון עמוק בעבר היהודי-תורני. אך אין בכוח עטו של הרח"ה לאחות את הקרע הנפער כאשר אותו עכשיו ציוני מצהיר במפורש על התנערותו מן העבר התורני. הרח"ה יכול להכשיר בינו לבין עצמו את מוסדות השלטון ותכני המשפט של הלאומיות החדשה על פי פרשנותו ההלכתית-תורנית, אך הוא אינו יכול להכריח את ציבור הבוחרים ונציגיהם לתפוש את משמעות פעילותם על פי פרשנות זו.

התשובה לשאלה שהציב שביד באשר לתוצאות התמודדות הרח"ה עם המציאות החילונית של המדינה היהודית היא ברורה, אם כן, לדעתי: הורדת המפעל לאומי לדרגה נמוכה יותר בסולם הגאולה והאידיאליות הדתית. לדעתי נסיגה זו היתה מחייבת בין היתר ויתור על חידוש הסמיכה במצב הנוכחי ויתכן גם, על פי הדברים שראינו, שימוש רחב יותר במושגים כגון "מלכות" לעומת התבססות בלעדית על מצות שופטים. למרות זאת, אין לגרוע מן המשמעות התורנית החיובית העצומה של קיומו המחודש של הגוף המדיני היהודי בארץ ישראל. גם אם בני

---

[75] ע' למשל בדרוש האחד עשר של דרשות הר"ן, בפירוש האברבנאל למצות המלך בפרשת שופטים. על מגמה זו באופן כללי ע' רביצקי, דת ומדינה, פרק ג', וע' בדברינו על כך בפרק ו'.

ישראל בארץ ישראל אינם ממלאים את כל החובות החלות על הקיבוץ המדיני היהודי, עצם קיומו של גוף המתחייב בחובות אלו הינו צעד ענק קדימה, שהרי במצב של גלות אין בכלל מי שמצות שופטים תחול עליו.

התוצאה היא שהציבור בישראל כיום מקיים על פי שיטת הרח״ה חלק גדול מן המצוות החלות עליו במסגרת הלכות המדינה. הבעיה החמורה היא שאם אין הציבור מעוניין בסינתזה התורנית-דמוקרטית של הרח״ה מכיוון שאינו מעוניין בתורה עצמה, קשה להתייחס לקיום בפועל של המצוות ללא הכוונה המתאימה כאל מדינת התורה באופן שלם כל כך כפי שעולה מחזון הרח״ה בכתביו. על כן, האתגר העומד בדרך שיטת הרח״ה, העלאת המדינה היהודית על סולם הגאולה והאידיאליות הדתית, אינו נוגע כל כך לדמות המשטר אלא לזהות היהודית. המאבק המכריע עבור חזונו הציוני-דתי של הרח״ה הוא המאבק על ליבות היהודים. רק כאשר ישובו בני ישראל אל תורת ישראל תתגלה המשמעות התורנית העצומה של מדינת ישראל היהודית והדמוקרטית.

## מקורות השיטה

עיקר הדברים לעיל הינו ניתוח עמדות הרח״ה בשאלות הנוגעות לאזרחות חילונים ולשחזור תפישתו הרחבה. בהקשר הזה נידונו מקורותיהם היהודיים של רוב ההיבטים הרלוונטיים של שיטתו בפרקים הקודמים. נושא אחד, המהווה מרכיב מפתח של יחס הרח״ה לאזרחות חילונים, מחייב דיון נפרד במקורותיו היהודיים והוא תפישתו בדבר החשיבות התורנית של הלאומיות היהודית. לדיון זה נפנה עתה.

הלאומיות, מהותה ושלל המושגים והשאלות התלויים בה, היא כמובן מוקד של מחקרבפילוסופיה פוליטית, בפילוסופיה של המוסר ובמדעי המדינה. אין ספק שהנחות הרח״ה ותפישותיו משקפות לא רק את השיח היהודי בשאלות אלו אלא גם את זרמי המחשבה והערך ששטפו את העולם לפניו ובזמנו שלו[76]. כפי שכבר ציין זוהר, נראה שעמדות הרח״ה היו ממקמות אותו בין המצדדים ב׳אותנטיות׳, במובן של צ׳ארלס טיילור,[77] בחשיבותה של הזהות הלאומית ובכן בצד הקהילתני של השיח הדמוקרטי-ליברלי של ימינו.[78] אך לאור המחקרים שכבר נעשו בתחום זה, ולאור נושא המחקר שלנו שהוא מקורותיה היהודיים של תפישת הרח״ה, לא ניכנס לתחומים אלה אלא ננסה לעמוד על הסימוכין לחשיבותה התורנית של הלאומיות בשיטת הרח״ה בהקשר הפנים יהודי.

ברור על פי דברי הרח״ה בנוגע לחשיבות הלאומיות שהוא תופש את התקהלות היהודים בארץ ישראל כקולקטיב דובר עברית ובעל שלטון עצמאי כתשתית הקודמת לחיי תורה מלאים שהיא גם בעלת ערך תורני רב בפני עצמה. על כן, הרח״ה תופש את כל הפעילות המכשירה את חיי היהודים בארץ ישראל כפעילות קדושה, סידרה של קיום מצוות ״לאומיות״, שמשתוות בחשיבותן לקיום המצוות הדתיות המקובלות גם על העולם החרדי האנטי-ציוני. עדות לחשיבותן

---

[76] לדיון כללי בשיח הפילוסופי העכשיוי סביב מושג הלאומיות, ע׳ מיסאביק, לאומיות; לדיון בחלק מן המוטיבים האלו בהקשר היהודי, ע׳ שגיא, מעגלי, מבוא.
[77] טיילור, הכרה.
[78] זוהר, מחויבות, עמ׳ 158 ואילך.

היחסית של המצוות "הלאומיות" היא שהרח"ה מעמיד את החרדים האנטי-ציונים ואת החלוצים החילוניים כמקבילים, עם העדפה רטורית לטובת החלוצים, כפי שראינו לעיל.

השאלה העומדת בפנינו הינה אפוא מהם המקורות היהודיים המבססים דגשים אלה בשיטת הרח"ה. אין סוף למקורות היהודיים שהיוו ללא ספק חלק אינטגרלי מחיי היום יום של הרח"ה אשר נוגעים בצורה זו או אחרת לזהות הלאומית. ניסיון לנתח מקורות אלה ולבחון את הזיקה בינם לבין תפישות מודרניות של לאומיות יחרוג מגבולות המחקר שלנו. נתמקד, אם כן, במקורות שהרח"ה מזכיר באופן מפורש בהקשר חשיבות הלאומיות, וננסה לעמוד על חשיבותםלפיתוח שיטתו.

אין ספק שחותמו של הרמב"ם ניכר בכל עיסוקו של הרח"ה בנושאים הנוגעים ללאומיות. כבר הזכרנו בהרחבה את תפישתו המדינית והנטורליסטית של הרמב"ם ביחס ליהדות באופן כללי, ואת הקירבה הגדולה בין הרח"ה לבין הרמב"ם בנוגע לתפישתו של האחרון בעניין חידוש הסמיכה והליכי הגאולה של העם בארץ. ההדגשים המדיניים ואף הלאומיים של שיטת הרמב"ם, עם חשיבות מיוחדת לאקלים התרבותי והלשוני של חיי עם בארץ ישראל, עולים בהרחבה במחקרים של טברסקי, בלידשטיין והנשקה שנידונו בפרק ה' של עבודה זו. חשיבות מיוחדת יש לייחס לתפישת ההתקהלות של הרח"ה, הנסמכת על הליך חידוש הסמיכה של הרמב"ם. בנוסף, הן הרח"ה והן הרמב"ם מתייחסים לבית הדין הגדול, שמכונן באמצעות חידוש הסמיכה, כמרכז חיי התורה. פניית התורה באופן כללי, הן לדעת הרח"ה והן לדעת הרמב"ם, אל אותו גוף מדיני המכונן באמצעות הליך ההתקהלות בארץ ישראל. מובן כי, אין להפריד בין הלאומי לבין הדתי במשנת הרמב"ם, כך שנוכל לאפיין את תפישתו כ"לאומית" במובן המודרני, ואי אפשר לשער כיצד היה מגיב המורה הגדול לתופעה כגון הציונות החילונית. אך עם זאת, תפישת הרח"ה את חיי היהודים הקיבוציים בארצם כתשתית היסודית אשר עליה נבנים חיי התורה משקפת בראש ובראשונה את השפעתו של המורה.

עם זאת, בפרק ד' ראינו את חותמם של ריה"ל, ר' יוסף ג'יקטליה, הזוהר וזרמים אחרים על הרח"ה, חכמים וזרמים שאינם שותפים לדגשים מדיניים ונטורליסטיים אלה של הרמב"ם. בעוד שהרמב"ם יחס חשיבות לעצם התועלת המעשית שבעשיה המדינית, ועל כן הקל על הרח"ה בזיהוי היבטים חיוביים בפעילות החלוצים, התפישות האמורות אינן מייחסות ערך חיובי לפעילות החילונים. אם אין קשר נסיבתי נטורליסטי בין מאמצי היהודים לבין הצלחתם החומרית, או אם אין הצלחתם החומרית בעלת ערך תורני בפני עצמה אפילו כמבוא לשלב נעלה יותר, כגון תיקון הנפש עבור הרמב"ם, קשה הרבה יותר לנמק מדוע פעילות מדינית ציונית-חילונית הינה בעלת ערך תורני כלשהו. מי שאינו מתכוון לקיים את רצון ה', וגם אינו מקדם פעילויות אשר יובילו לקיום התורה או להכשיר מציאות שבה ניתן לקיים את התורה, אינו תורם דבר לתורה.

ברם, ראינו שהרח"ה ניתב את המשמעויות הדתיות-מיסטיות המיוחדות של הזרם הריה"לי-קבלי דווקא למחוזות מיימוניים. ישנה לשיטתו משמעות יחודית לתורה ולמצוותיה אשר חורגת מגבולות עולמו השכלי של הרמב"ם. הרח"ה מייחס ערך רב לאופני הקיום היחודיים של העם היהודי דווקא בהקשר של תיקון הגוף כתכלית בפני עצמו בעוד שאצל הרמב"ם הוא אינו

אלא אמצעי[79]. דווקא הדרכים לתיקון הגוף, שהינן בעלות חשיבות משנית בעיני הרמב"ם הן לב לבה של הקדושה המיסטית המיוחדת המכככבת בחזון חידוש הלאומיות של הרח"ה. עם זאת, הרח"ה מגייס את הדגשים המיסטיים לצורך הבנת חיי היהודים בארץ ישראל מבלי להוציא חיים אלה ממנהגו של עולם. הקשר הנסיבתי הנטורליסטי הקיים בין פעילות האדם לבין הישגיו קיים בהחלט גם בחיי העם היהודי בעיתות הגאולה החלקית ואפילו השלמה, וזאת בניגוד בולט לשיטת ריה"ל[80].

הציונות החילונית מקדמת במאמציה אם כן, את התקהלות העם בארץ ישראל ומיניה וביה את חידוש חיי התורה כקדם. אומנם, קיימות משמעויות דתיות מיוחדות ולא רציונליות של חיים אלה, אך אלה יתלוו אל החיים הממשיים הנטורליסטיים של העם על פי התורה בארץ המובטחת. כפי שהרח"ה אימץ דגשים מן המסורת הריה"לית-קבלית מבלי לוותר על רוחבה, עומקה וחשיבותה של האוטונומיה האנושית, כך הוא מאמץ דגשים כאלה כאן מבלי לוותר על היכולת להעריך את ערכן של תופעות על פי אמות המידה הנטורליסטיות והרציונליות של מדעי המדינה. שם שיטתו זו איפשרה לו לא רק להרחיב את שיקול הדעת האנושי העצמאי אלא גם לקדש אותו בעזרת ריה"ל והמקובלים, ואילו כאן היא מאפשרת לו לא רק להכיר בערך של הציונות החילונית אלא גם לקדשו. נרחיב את הדיבור עוד על מוטיב זה כאשר נשווה בקצרה בין הרח"ה לבין הראי"ה קוק בהמשך.

ישנה חשיבות מיוחדת בהקשר שלנו גם לחכמים מאוחרים הרבה יותר מאשר אלה שהזכרנו, הרבנים קאלישר וגוטנמכר וכן לקשר האמיץ בינם לבין ר' יעקב הירשנזון, אבי הרח"ה. הנה מדבריו של הרח"ה אודות הגורמים שהביאוהו לעיסוק בשאלות הזמן העולות מן התחיה הלאומית בארץ ישראל:

> מה שכתב כת"ר שביישתי את רבני ארץ ישראל בזה שלא יצא אף אחד מהם להדפיס על דבר שאלת הזמן הזה, אינני חושב שזה ח"ו בזיון ובושה להם, רק הנני תולה זה בזכות אבותי שהסייעני ליתן תורה זו על ידי כמו שאמרו חז"ל ראוי היה כו' אלא שזכה כו',[81] ואין אני תולה הזכות בי רק בזכות אאמו"ר הגאון האדיר זצ"ע מוהר"ר ר' יעקב מרדכי זצ"ל אשר היה קשור בעבותות אהבה להגאון הצדיק ר' צבי הירש קאלישר זצ"ל ולהגאון הקדוש הרב ר' אליהו גוטמאכער זצ"ל מגרודץ אשר עבד אתם בכל לבו ובכל נפשו למטרה הזאת וישדר בלבי את הזרע אשר זרעו הם בארץ ויעזרני ה' למצא מאה שערים.[82]

הרח"ה מעיד כאן כי הרבנים קאלישר וגוטמאכער, שדבקו בתורת התחיה הלאומית בארץ ישראל באמצעות פעילות ארצית גם בטרם בוא המשיח וזאת על אף התנגדות גורפת הן משמאל והן מימין, היו בקשרים אישיים הדוקים עם אביו[83]. ניכר כי הרח"ה תופש את עצמו כממשיך את מפעלם התורני-לאומי של מבשרי חיבת ציון אלה, אשר את תורתם התגלגלה לו הזכות לפתח ולהעמיק.

העובדה שחכמי חיבת ציון היו מקור מרכזי עבור הרח"ה מתבטאת לא רק בזיקה המשפחתית האמורה אלא גם בשימוש מובלט של הרח"ה במוטיבים המובהקים של אסכולה זו.

---

[79] נושא זה נידון בחלק המקורות של פרק א'.
[80] ע' שם.
[81] על המשקל "ראויה היתה פרשת נחלות שתאמר על ידי משה אלא שזכו בנות צלפחד שנאמרה על ידיהן" (ספרי במדבר פיסקא קלג ד"ה ויקרב משה).
[82] הרח"ה, מלכי ד', עמ' 19-20.
[83] הישיבה שנוסדה על ידי אבי הרח"ה, ובה הוסמך הרח"ה לרבנות, נקרא על שמו של ר' גוטמאכער. על קשרים אלה ע' זוהר, מחויבות, עמ' 18.

א' רביצקי מאפיין את הקוים היחודיים של תורת הרבנים קאלישר, אלקלעי, גוטמאכער ושאר מבשרי הציונות המוקדמים כשילוב מיוחד של דבקות דתית מסורתית בעלת דגשים קבליים, עם תפישה משיחית המתנערת מן הפאסיביות של הציפיה היהודית לגאולה ותובעת פעילות אנושית מעשית לתחיית העם והארץ באמצעות התישבות חקלאית. חכמים אלה סיגלו דרך פרשנית אותה מכנה רביצקי "מדרש ציוני" המבליט מסורות אשר הוזנחו במשך דורות ומוצא הוראות וציוויים ציוניים-מעשיים בהקשרים ששויכו בעבר ובהווה על ידי מרבית החכמים לציפיות הגאולה של יהודים העוסקים אך ורק במצוות ובמעשים טובים נטולי זיקה להתישבות בארץ ישראל. חכמים אלה לא חששו לפרש באופן זה אפילו את שלוש השבועות אשר גויסו דווקא לרסן ואף לאסור כליל פעילות מעשית לטובת שיבת ציון.[84]

והנה מדברי הרח"ה אודות אותן ג' השבועות:

> אומנם מה שהביא הגאון בעל מגילת אסתר ז"ל מהשבועה שלא יעלו כחומה הוא מאמר אשר כמה גדולים וטובים טעו בו מקוצר רוח ומעבודה קשה של הגלות הארוך אשר הורגלנו לעבור על מאמרים כאלה מקופיא, ועוברים בזה עצמו על השבועה שלא ירחיקו את הקץ (לפי ג' אחת)...
> וכל אשר לו דעה ישרה מבין כי שתי השבועות הן לשניי ענינים מיוחדים...ואין בענין מרידה באומות דבר כלל עם עליה כחומה שהמרידה לא נאסרה כלל על ארץ ישראל לבד רק על כל הגולה כאמרם הוי מתפלל בשלומה של מלכות...
> [אבל לגבי ארץ ישראל] מחויבים אנו בכל דור ודור לא להניח אותה ביד עמים אחרים ולא להניח אותה שממה ומצווין אנו במצות כבושה. ולו נשבענו נגד זה לא היתה שבועה חלה כלל כי מושבעים ועומדים אנו מהרי סיני...
> אמנם השבועה שלא יעלו בחומה אשר עיקר הגירסא היא גרסת הר"י יעב"ץ זצ"ל שלא יעלו "כחומה" השבועה הזאת...מדברת...רק מעליה לארץ ישראל, אשר לא בחפזון יעלו ולא במנוסה יצאו מן הגלות...ואולי על זה הזכירו בכתובות שם עוד שבועה שלא יגלו את הסוד...בתחבולות יעשו מלחמה יעלו שם לאט לאט ויחזקו מצבן ולא יגלו את הסוד הזה ומטרתם לאו"ה עד שיתחזק ישראל בארץ...
> גם השבועה הנזכרת שמה שלא ידחקו את הקץ...כל זה מתחבולות ועצת מלחמה שלא יעשו בחפזון בלי חשבון ודעת למהר מעשיהם לא לפי הנקודות הסטאריטאגות בענינים כאלה, כי ראינו מעשים כאלה שדחקו את הקץ ולא הצליחו, כדאמר רב אינא במדרש שה"ש שם ד' שבועות השביען כנגד ד' דורות שדחקו על הקץ ונכשלו...אבל זה ברור שלא כיונו בזה לאסור המלחמה שהיא מצוה וחובה דאורייתא ואין שבועה חל כלל וכלל נגד זה...[85]

קשה לדמיין קריאה של שבועות אלו שתואם באופן מובהק יותר את מאפייני "המדרש הציוני" של חכמי חיבת ציון על פי רביצקי. הרח"ה מודה שחכמים גדולים סברו ששבועות אלו עומדות כמכשול למאמץ הציוני, אך לדעתו פרשנות מוטעית זו עצמה משקפת את זוית הראיה של הגלות. יתכן שיש בהסבר זה גם משום הודאה באופי החדשני של פרשנותו כאן המשקף את הרוח החדשה של התחיה הלאומית. המשמעות האמתית של השבועות היא כזו: אסור למרוד באומות בארצותיהם (שלא למרוד באומות) אבל בוודאי מצווים אנו למרוד וללחום אם מדובר בכיבוש ארץ ישראל. עם זאת, במסגרת קיום מצות כיבוש הארץ וישובה עלינו לפעול באופן ארצי ומחושב, על פי מנהגו של עולם, ועל כן בטרם נכבשה הארץ יש לעלות לישראל טיפין טיפין על מנת להסתיר את סוד כוונותיהם (שלא יעלו כחומה) וכן לא לגשת למלחמה באופן נחפז ותמים אלא לנהלה על טהרת תורות המלחמה והאסטרטגיה (לא לדחות את הקץ). יוצא אפוא שהשבועות שנתפשו כעומדות בניגוד למפעל הציוני מהוות לאמתו של דבר מדריך ארצי ומעשי לכיבוש הארץ

[84] ע' רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 44-50.
[85] הרח"ה, מלכי ג', עמ' 105-107.

וישובה על פי דרכי העולם שיורד לרמת פירוט שגם הרמב"ם (אבי תורת ההתקהלות המדינית בארץ ישראל) והרמב"ן (אבי תורת מצות כיבוש הארץ) לא הציעו מעולם.

לבסוף, מובן כי חשיבותה התורנית של הלאומיות היהודית בשיטת הרח"ה משקפת את מחשבת הציונות הדתית של דור הרח"ה המזינה את הרח"ה וניזונת ממנו. עשרות רבות של התכתבויות הרח"ה עם חכמי זמנו, המתועדות בשלושה כרכים נפרדים של ספריו,[86] מלמדות על השותפים הרבים שקנו להם בהמשך הדרך אותם מבשרי ציון ראשונים ובודדים. דנו כבר לעיל בזיקה בין הרח"ה לבין הראי"ה קוק בהקשר הזה בפרקים הקודמים של עבודה זו[87], וזיקה זו זכתה לבחינה גם אצל חוקרי הרח"ה[88], אך ראוי לסיים עם כמה הערות נוספות על היחס בין הרח"ה, הרב ריינס, והראי"ה קוק בנוגע לחשיבות הלאומיות.

במובן מסוים הרח"ה נופל בין הציונות המעשית ונטולת המשיחיות של הרב ריינס לבין הציונות הדתית והמיסטית המובהקת של הרב קוק. מצד אחד, הרח"ה בוודאי קרוב יותר אל הרב קוק. כפי שראינו בפרק ד', הרח"ה היה מעריץ גלוי של הרב קוק והזדהה גם עם יסודות ריה"ליים-קבליים מובהקים של תורת הרב. מחשבתו בוודאי היתה משיחית, אם כי ללא דגש על אישיות משיחית בדומה לזרם המשיחי בציונות הדתית באופן כללי, בכך שתפס את המפעל הציוני כשלב חיוני ואף מתקדם בתהליך גאולת ישראל השלמה.[89] אך בניגוד לרב קוק, ועוד יותר בניגוד לתורת בנו ותלמידיו, הרח"ה לא נזקק לרובד הנסתר על מנת להציע הערכה חיובית של הציונות החילונית.

הדגש של הרח"ה, בדומה למבשרים של חיבת ציון, היה על פרשנות הלכתית ואגדית התופשת את מעשי החלוצים כקיום מצוות מפורשות באופן פשוט. לצד מגמה זו, הרח"ה תפש את החילונים כשוגגים או כאנוסים בקשר לחטאיהם, מצד אחד, והדגיש את אי קיומן של המצוות הלאומיות מצד החרדים מצד שני. התוצאה היא שהחילונים מופיעים כיהודים טובים המקיימים חלקים נרחבים מן התורה על אף ששוגגים וחוטאים הם באשר לחלקים אחרים, ממש כמו החרדים האנטי-ציוניים ובמידה רבה כמו כל שאר היהודים הנאמנים לזהותם היהודית בהווה או בעבר. על כן, הרח"ה יכול לשבחם על זכיותיהם ולבקרם על חובותיהם מבלי להזדקק לנסתר או למתודה הדיאלקטית. בנוסף, הערך החיובי של הפעילות הציונית, ואפילו זו החילונית, אינו תלוי בידיעה דטרמיניסטית של המשך הדרך, שהרי חשיבות הדברים ניכרת על פניהם. על כן, ההערכה החיובית של רח"ה את המפעל הציוני החילוני דומה במובן מסוים לזו של הרב ריינס, המצביע אף הוא על הערך החיובי הטמון באופן פשוט ברובד הגלוי של הציונות החילונית ומבלי להתקרב כלל אל מורכבות המיסטיקה הדיאלקטית של הראי"ה קוק.

הזיקה בין הרח"ה לבין שני החכמים האלה דומה לזו שקיימת בינו לבין הרמב"ם, ריה"ל והמקובלים. כפי שראינו, הרח"ה מאמץ חלק מן המשמעויות הדתיות העולות מן המסורת הריה"לית-קבלית אך מוצא אותן דווקא במרכיביה של התפישה המדינית והנטורליסטית של הרמב"ם. על כן, חיי העם של ישראל בארצו הם גילוי יחודי של נוכחות ה' בעולם, כריה"ל, אך

---

[86] הכרכים הרביעי והשישי של <u>מלכי בקדש</u>, והשני של <u>חידושי הרח"ה להוריות</u>.
[87] במיוחד בפרקים ד וה'.
[88] ע' שביד, דימוקרטיה, עמ' 159; זוהר, מחויבות, עמ' 216-221 ועוד מקומות רבים.
[89] על משיחיות ללא משיח ע' רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 114, על הגדרת המשיחיות באופן שהצעתי ע' שם, ובעמ' 44-50.

אופיים ואופני תיקונם של אותם חיים הם נטורליסטיים ורציונליים כרמב״ם. כך גם לגבי החכמים המאוחרים. התחיה הלאומית אינה אלא השער להשראת השכינה וחידוש מעיינות היצירה הקדושים של התורה, כראי״ה קוק, אך ניתן להעריך את חשיבות הדברים ולעמוד על דרכי ביצועם על פי הקטגוריות הארציות והמעשיות של החולין של הרב ריינס.

# <u>פרק ט׳: נשים</u>

## <u>שיטת הרח״ה ומקורותיה: נשים שותפות לברית העם</u>

### <u>מבוא</u>

כפי שראינו, הסמכות המדינית הלגיטימית בישראל טמונה במושג ברית העם. סמכות זו באה לידי ביטוי בפועל באמצעות ביצוע החובות הטמונות במצות שופטים אשר מחייבת את תיקונו המדיני של הקיבוץ היהודי. מכאן שבאופן הכרחי לב ליבה של תפישת האזרחות של הרח״ה בנוגע לנשים יהיה הטענה שנשים שותפות מלאות הן לברית העם. בנוסף, על הרח״ה יהיה לסלק מכשולים הלכתיים שונים העומדים בפני האישה בהיבחרה לכהן כשופט, על משמעויותיו המשפטיות והמדיניות הרחבות של מונח זה בשיטת הרח״ה.

ואכן בלב דיון הרח״ה בזכות האישה לבחור ולהיבחר למוסדות השלטון עומדים הדיון בשותפותה העקרונית של האישה לברית העם והדיון בכשרות האישה למשול בישראל כמנהיגה מדינית, כמחוקקת ואף כדיינת. אגב דיונים אלה הרח״ה נזקק לדון בכמה שאלות נוספות שהיו מרכזיות במסגרת הדיון האקטואלי במעמדה המדיני של האישה, אך משניות יותר מצד הדיון התורני-הלכתי העקרוני באזרחותה הדמוקרטית של האישה.[1] שאלות אלו הן אופיה וכוח שכלה של האישה באופן כללי, עניני צניעות שונים, השפעת הענקת כוח מדיני לאישה על חיי המשפחה, נטיית האישה להצביע למפלגות חילוניות או דתיות ועוד. טיפול הרח״ה בשאלות אלו מעיד על הכבוד הגדול שרחש לנשות ישראל וכן על תפישתו המודרנית ואפילו הטרום פמיניסטית.[2] עוד סוגיה שבה הרח״ה מפתח שיטה מעניינת היא בקשר לעדות נשים. המשותף בין דיונים אלה הוא, שאינם מתפקדים בשיטתו כחלק מהותי לצורך הנהגת מדינתו הדמוקרטית-תורנית. בנוגע לעדות נשים, למשל, אין במסגרת שיטת הרח״ה פתרון מלא לתפקוד נשים במערכות השלטון בפועל, והוא קובע במפורש שיש להסדיר ענין זה על ידי תקנה כללית.[3] במסגרת מחקר זה נתמקד רק בשתי השאלות שהן מהותיות לפרשנות העקרונית של הרח״ה למסורת המדינית היהודית ושייכות במובהק לניהולה של המדינה היהודית: שותפות האישה לסמכות המדינית היהודית וכשרות האישה למשול בישראל על יסוד סמכות זו.

שיטת הרח״ה בהקשר זה כה מעורה בפרשנותו הפרטנית למקורותיו, שהחלטתי לחרוג מסדר העבודה הרגיל ולהציג את השיטה ומקורותיה בבת אחת. לאמיתו של דבר, אפילו דיון כזה לא יכול לעשות צדק עם עשרות ההכרעות הפרשניות והטענות המשפטיות שיחד מרכיבות את שיטת הרח״ה בנידון. על כן, השאיפה המבנה את הפרק היא רק להציג את המהלכים העיקריים לדעתי. על כן, נציג את שיטתו יחד עם מקורותיה בליווי ציון מקצת השותפים והמתנגדים לשיטתו, וכן נציע את דעתנו אודות הזיקה בין פרשנות הרח״ה לבין המקורות עצמם.

---

[1] לדיון בהקשר ההיסטורי והחברתי של זכויותיה המדיניות של האישה ע׳ זוהר, מחויבות, עמ׳ 212 ואילך.

[2] לדיון בטיפול הרח״ה בשאלות אלו ע׳ שזוהר, שם; שביד, דימוקרטיה, עמ׳ 40, 77-79, 97.

[3] ע׳ הרח״ה, מלכי ו׳, מכתב ד׳, אל הרב עוזיאל. אך הרח״ה אינו מפרט את כוונתו בענין התקנה. יש להניח שהרח״ה היה מאמץ באופן מלא את הצעת הרב עוזיאל להכשיר עדות נשים בדיני ממונות (עוזיאל, משפטי, כרך ד - חו״מ סימן כ ד״ה מסקנא״.

## **הקהל: הגוף המדיני החי של ברית העם**

בפרק החמישי דנו בשלבי חידוש הסמיכה. ראינו שם כי כל עוד אין ישראל מתקהלים בארץ ישראל אין מי שמצות שופטים תחול עליו. זאת מכיוון שמצות שופטים הינה מצוה החלה על **הקהל** הוא השם המכנה את הגוף המדיני היהודי הקיים בארץ ישראל. הקהל הוא זה שמְּצֻוֶּה להקים שופטים ושוטרים על עצמו. זאת מכיוון שרק הקהל מהווה קולקטיב של היהודים שמסוגלים לכונן הנהגה המהווה הנהגה מוסכמת ומשותפת ל״עם ישראל״. הקהל, אם כן, הוא הגוף אשר נושא סמכות מדינית בפועל. אומנם, העם מצווה לקיים את כל התורה, אך רק הקהל, המאחד בתוכו הן את החובה לקיים את התורה באמצעות מינוי שופטים והן את ההסכמה האקטואלית של קיבוץ חי של יהודים בשר ודם, מוסמך לקבוע הסדרים משפטיים ומדיניים שמחייבים את בני הקהל. על כן, הקהל הוא השם המתאים ביותר לקיבוצים היהודיים באשר הם, אפילו בגולה. עם זאת, רק קיבוץ יהודי בארץ ישראל מהווה קהל במלוא מובן המילה, כפי שראינו בפרק ה׳. שותפות האישה לברית העם פירושה אם כן, **שותפותה לקהל ישראל** המתקהל בארץ ישראל על מנת לכונן מוסדות שלטון משפטיים ומדיניים אשר יהוו יישום של מצות שופטים.

שותפות נשים לקהל עולה באופן הכרחי משותפותן לברית העם וממהות הקהל. הקהל הוא, כאמור, הגוף החי של ברית העם. על כן, מי ששותף לברית העם שותף באופן הכרחי לקהל. עם זאת, על הרח״ה להראות לא רק שנשים שותפות לברית העם על פי חוקת התורה, אלא שלהלכה ולמעשה נשים שותפות לקהל כפי שהוא התבטא ומתבטא כמוסד תורני-הלכתי בשדותיהם השונים של חיי היהודים.

בהקשר הזה ראוי לציין כי היה מי שניסה להסיק מהשימוש במונח ״קהל״ במקרא שנשים אינן שייכות לו[4]. הרב ריטטר, רבה הראשי של קהילת רוטרדם, הביא שורה של טענות שנשים אינן בכלל ביטויי הציבוריות היהודית, החל במפקדים במקרא וכלה בקהל בכל דורותיו. הרח״ה השיב לו וביקש להוכיח מפסוקים ועקרונות הלכתיים שונים שנשים כן שייכות לקהל ישראל. לדעתי הרח״ה בהחלט צדק וישנן ראיות מקראיות, שאת חלקן הוא מביא, לפיהן נשים שייכות לקהל. ברם, נראה שיש גם הקשרים שבהם המונח ״קהל״ אינו כולל נשים, או שהיכללות נשים בתוכו מסופקת. לעניננו לא נראה לי שדיון זה מעלה או מוריד. שיטת הרח״ה בנוגע ל״קהל״ אינה טענה לשונית אודות משמע המונח המקראי ״קהל״ אלא פרשנות המסורת המדינית היהודית. יתכן שהמונח ״קהל״ שימש במובנים שונים בכל מיני הקשרים. המונח ״קהל״ תואם יפה את שימוש הרח״ה בו לאור מרכזיות מונח זה כתיאור שלטונם העצמי של היהודים במהלך הדורות ומרכזיות מסורת שלטונית זו לשיטת הרח״ה. אך היו גם שמות אחרים למסורת שלטונית זו, כגון עדה וקהילה, ואין זה משנה את מהות הענין. הקהל בשיטת הרח״ה הוא הגוף המדיני החי המוציא את הסמכות המדינית אל הפועל באמצעות מנהיגי האומה. השאלה היא אם נשים הן

[4] לרקע ההיסטורי למחלוקת אודות זכות הבחירה של נשים בהלכה, ע׳ זוהר, עמ׳ 208 ואילך, ובהערות שם. בעמ׳ 216 זוהר מייחס לרח״ה את העמדה שאין לערבב השקפות מדיניות או כלכליות של הפוסקים בהלכה עצמה. חשוב לדייק באשר לטענה זו שהרי כל מפעל הרח״ה הינו פרשנות התורה וההלכה בעזרת השקפותיו המוסריות, המדיניות והכלכליות. הרח״ה שולל טענות כאילו הלכתיות ״שאין בזה באמת יסוד הלכותי אמתי״ (הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 197). מובן שאין כוונתו לפרשן מעמיק המפרש על פי שיקוליו הערכיים לצד שיקוליו הטקסטואליים, אלא רק למי שבאמת עוסק במעין מיצג שווא של דעותיו האישיות כאילו הן דברי תורה.

שותפות שוות בקהל במובן הזה, והתשובה לשאלה זו תלויה בשותפות נשים לסמכות המדינית וכשרותן למשול כדיינות, מחוקקות ושרות, ולא במובני המונחים השונים בספרות המקראית. על כן, לא ניכנס לעומק שיטת הרח"ה אודות משמעות המונח "קהל" במקרא אלא נפנה לשיטת הרח"ה בסוגיות ההלכתיות והעקרוניות יותר.[5]

## מסגרת הדיון: אין למדין להלכה מן המצבים הקדמונים

הרח"ה פותח את דיונו בשותפות נשים בקהל ישראל בקביעה גורפת שאין שיטתו סמוכה על שחזור זה או אחר של המציאות ההיסטורית:

> ...שבאמת אין מזה שום ראיה, כי מי לא יודה שבימים הראשונים כבישראל כבעמים לא היתה האשה יעודה רק לביתה ולגדול ילדיה, ואין אישה אז דרכה לכבוש, ואין לה להחשב במפקד הצבא.[6]

עוד קובע הרח"ה כי כאשר מינו זקנים למנהיגי ישראל בזמן משה, לא היה צורך להתיחס לאפשרות שגם נשים יימנו הרי "וכי אפשר להעלות על דעתינו שישראל לפני שלושת אלפים שנה במצבם העקנומי והמוסרי יבחרו נשים [!?]"[7]

ומדוע אין "שום ראיה" מכל זה? עונה הרח"ה כי

> האומנם כל כח לאנשים על הנשים בימים הקדמונים היה מסבת מצב העקינומי ומסבת מצב המוסרי הבלתי מפותח...ואין למדין להלכה מן המצבים הקדמונים, רק אם התורה רמזה ללמוד מהם וחז"ל למדו לנו להלכה...ולא ממנהג עקינאמי קדמון, כמו לא למדנו שאנחנו מוכרחים לשבת באהלים יען שאבותינו ישבו באהל...[8]

תפישת אזרחות האישה של הרח"ה אינהמונחת , איפוא, על הטענה שנשים היו אזרחיות שוות בעבר של עם ישראל. ברור לו לרח"ה שנשים לא שותפו בהנהגתו המשפטית-מדינית של העם בימים עברו. כמו כן, כפי שראינו בפרקים הקודמים, תפישת הדמוקרטיה של הרח"ה באופן כללי אינה מונחת על הטענה שבעבר התקיימה דמוקרטיה ממשית. ראשית, כפי שהרח"ה מדגיש בקטעים לעיל, חובותינו הנורמטיביות מצד התורה אינן נקבעות על ידי ההיסטוריה אלא על ידי ההגיון של התורה וההלכה. שנית, הרח"ה קובע כי פרשנות התורה בהווה מתבססת בין היתר על ההבנה שבעבר היהודי היו מצבים שונים של תרבות, פוליטיקה וכלכלה ואלה השפיעו בהכרח על פרשנות התורה של אז. יש להכיר בהתפתחות היסטורית ותרבותית במהלך תולדות ישראל שמהווה התקדמות בהקשרים מסוימים.

כפי שעלה מן הפרקים הקודמים, תפישת הדמוקרטיה של הרח"ה מתבססת על הבלטת מוסדות ועקרונות בעולמה של התורה וההלכה שבמשמעותם **העכשווית** מחייבים משטר דמוקרטי. הרח"ה מבצע את המהלך הזה גם לגבי אזרחות האישה. הרח"ה חותר להוכיח שנשות ישראל שייכות ושותפות על פי התורה **לקהל** כמוקד של הסמכות המדינית בישראל. עקב מעמד האישה ההיסטורי, שותפות זו לא זיכתה אמנם את האישה בשותפות ממשית בהנהגתו של העם. באופן דומה, גם שותפותם לקהל של בני ישראל באופן כללי לא זיכתה אותם בשותפות דמוקרטית בשלטון. ראינו בפרק ו' העוסק בשיטת הרח"ה בנוגע לבחירות כי מודע היה שלעיתים רבות אומנם התקיימו בחירות במסגרת השלטון העצמי של היהודים אך אלו לא היו דמוקרטיות במובן המודרני. כמו כן, הרח"ה מקבל שגם שלטון מלכים נתפש פעם כשלטון צודק והגון. אך על

---

[5] לדיון בשאלת שייכות נשים ל"קהל", ע' הרח"ה, מלכי ב', עמ' 197 ואילך.
[6] שם, עמ' 197.
[7] שם, עמ' 198-9.
[8] הרח"ה מלכי ב', עמ' 198.

אף שלבים מוקדמים אלה בהתפתחות המסורת המדינית היהודית, כיום אין הפעלת סמכות מדינית לגיטימית כי אם במסגרת דמוקרטית ממשית. על כן, שותפותם של בני ישראל לקהל מחייבת בחירות כלליות וישירות כמקובל במדינות הדמוקרטיות ושותפותן העקרונית של נשות ישראל לקהל מחייבת הכרה בזכותן לבחור ולהיבחר למוסדות השלטון בישראל.

## נשים שותפות לבריתות המקראיות המכוננות

נקודת המוצא של דיון הרח"ה במעמד האישה היא שותפותה המלאה לבריתות שכוננו את עם ה' במהלך המסעות אל ארץ ישראל. לשיטתו, שותפות האישה עולה הן מפשוטי המקראות והן ממדרשי חז"ל שלפיהם נשים שותפות היו לבריתות אלו. כמו כן, חז"ל מותחים קו בין הבריתות העיקריות ובכך יוצרים מעין בנין אב של בריתות שהן שוות מצד תכניהן ומצד משתתפיהן, ומכאן שאם נשים שותפות לברית חשובה אחת הרי הן שותפות לכולן:

> וחז"ל דרשו כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים...ועיקר כונתם בדרש זה להביא נשים בכלל ברית, כי בברית ערבות מואב כתוב מפורש אתם נצבים היום כלכם וגו' נשיכם וכו', ודעת חז"ל כי כמו הברית בערבות מואב כן הוא הברית בסיני ובברכות וקללות דהר גריזים והר עבל, כדאי' בסוטה ל"ז ע"א...[9]

הרח"ה מסתמך כאן על המסורת החז"לית שמפרשת את הפסוק בפרשת יתרו[10] "וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּקְרָא אֵלָיו יְקֹוָק מִן הָהָר לֵאמֹר כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתַגֵּיד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל" כפונה תחילה אל נשות ישראל, "בית יעקב" ורק לאחר מכן לגברי ישראל, "בני ישראל" כאשר על פי אותה המסורת דברים אלה הם הפתיחה לברית סיני. הוא מסיק שלדעת חז"ל נשים שותפות מלאות היו בברית סיני. הרח"ה טוען עוד שמדרש זה נועד מעיקרו לשתף את הנשים בברית סיני, על מנת ליצור הקבלה מלאה לברית בערבות מואב, המופיעה בפרשת ניצבים, שם הנשים כלולות במעמד באופן מפורש[11]. הרח"ה ממשיך ואומר שמגמה זו באה לאפשר, או לתמוך, בתפישת חז"ל המתבטאת בסוטה ל"ז, ואשר המותחת קו בין שלוש הבריתות הגדולות[12] ומשוות אותן בתכניהן ומשמעותן. טענה זו של הרח"ה מסתמכת על כך שהסוגיה שם לומדת כי בברית בין ההרים[13] נכרתו ט"ז בריתות על כל מצוה ומצוה ואז מסיקה שבסך הכל כל אדם מישראל כרת מ"ח בריתות על כל מצוה ומצוה, שהרי היו שלוש בריתות גדולות כאלו. הרח"ה מדגיש שההנחה של לימוד זה היא שהבריתות מקבילות בתוכניהן. בנוסף, בהמשך הסוגיה מכפילים מספר זה (שכולל את שלוש הבריתות) במספר בני ישראל. מכאן שהסוגיה מניחה שאף המשתתפים בברית היו שוים בין שלוש הבריתות. מכאן עולה שהנשים, שהיו שותפות על פי המדרש בברית סיני ובאופן מפורש בערבות מואב, הנן שותפות מלאות לכל הבריתות לדעת חז"ל.

איני יודע אם המדרש על "ותגד לבית יעקב" נועד דווקא להשוות את מעמד האישה בברית סיני לזו שבערבות מואב כטענת הרח"ה, אך לדעתי ברור שפרשנותו לפיה נשים שותפות לבריתות המקראיות המכוננות משקפת לכל הפחות זרם מרכזי במחשבת חז"ל והראשונים.

---

[9] הרח"ה, אלה ב', עמ' 61.

[10] שמות יט ג.

[11] דברים כט: ט אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם כֻּלְּכֶם לִפְנֵי יְקֹוָק אֱלֹהֵיכֶם רָאשֵׁיכֶם שִׁבְטֵיכֶם זִקְנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם כֹּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל: (י) טַפְּכֶם נְשֵׁיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּקֶרֶב מַחֲנֶיךָ מֵחֹטֵב עֵצֶיךָ עַד שֹׁאֵב מֵימֶיךָ: (יא) לְעָבְרְךָ בִּבְרִית יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ וּבְאָלָתוֹ אֲשֶׁר יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ כֹּרֵת עִמְּךָ הַיּוֹם:

[12] חורב, אוהל מועד וערבות מואב לדעה האחת, חורב, ערבות מואב והמעבר בין הר גריזים והר עיבל לדעה השניה.

[13] או באוהל מועד, אם לא היתה ברית מלאה בין ההרים, וכאמור בהערה הקודמת.

הרח״ה מפנה אל המדרש במכילתא[14] וכן אל פירוש רש״י.[15] גם על פי מדרשים נוספים, מוקדמים ומאוחרים, ברור שכוונתם של חלק מן החכמים הדורשים דרשות מעין אלו היא שהנשים לא סתם שותפות אלא שהקב״ה פנה דווקא אליהן תחילה מכיוון שהן מזדרזות[16] במצוות, בגלל חשיבותן בחינוך הבנים[17] או אפילו עקב ההנחה שאם הנשים יקבלו את התורה -הגברים ילכו בעקבותיהן[18].

הרח״ה משקף נאמנה זרמים חשובים בקרב חז״ל והראשונים אודות משמעותם הפשוטה של הפסוקים המתארים את המשתתפים בברית ערבות מואב בפרשת ניצבים. ראשית, הוא טוען כי ברור על פי פשט הפסוקים שהנשים שותפות:

(ט) אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם כֻּלְּכֶם לִפְנֵי יְקֹוָק אֱלֹהֵיכֶם רָאשֵׁיכֶם שִׁבְטֵיכֶם זִקְנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם כֹּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל:
(י) טַפְּכֶם נְשֵׁיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּקֶרֶב מַחֲנֶיךָ מֵחֹטֵב עֵצֶיךָ עַד שֹׁאֵב מֵימֶיךָ:
(יא) לְעָבְרְךָ בִּבְרִית יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ וּבְאָלָתוֹ אֲשֶׁר יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ כֹּרֵת עִמְּךָ הַיּוֹם:
(יב) לְמַעַן הָקִים אֹתְךָ הַיּוֹם לוֹ לְעָם וְהוּא יִהְיֶה לְּךָ לֵאלֹהִים כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְכַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב:[19]

לעניות דעתי, המשמעות המילולית של פסוקים ט-י אודות השותפים לברית אינה פשוטה לגמרי. אפשר היה להעלות על הדעת ש״כל איש ישראל״ מהווה מעין חתימה לאלה שהם ״ניצבים״, ושהמנויים בפסוק י׳, טף, נשים וגרים, הינם בקטגוריה אחרת. כך עולה לכאורה גם מיהושע ח לה ״לֹא הָיָה דָבָר מִכֹּל אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה אֲשֶׁר לֹא קָרָא יְהוֹשֻׁעַ נֶגֶד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף וְהַגֵּר הַהֹלֵךְ בְּקִרְבָּם:״ אך ברור על פי התחביר (הרי אין פעלים כלשהם בפסוק י׳) שפסוק זה נמשך לפסוק שלפניו או לזה שלאחריו. מכיוון ששני פסוקים אלה מהווים יחידה אחת ״אתם ניצבים...לעברך בברית״, כנראה שפסוק י׳ נמשך לשניהם. מכאן שנדמה שאכן המשמעות היא שכל המתוארים בפסוקים ט׳ וי׳ שותפים לברית[20]. אם כך, הדגש בפסוק ביהושע הוא על כך שיהושע קרא נגד הקהל **וגם** הנשים והטף והגר, או על זה שאותם טף, נשים וגרים הינם **בקרב** הקהל ועל כן שותפים[21].

תהיה המשמעות המילולית אשר תהיה, המסורת קבעה כי המנויים בפסוק י׳ הינם בני ברית. הרח״ה מדגיש שאף הגרים, המזוהים עם עבדים כפי שנראה, הינם בעלי ברית וזאת על פי פירוש רש״י בסוגיה בגיטין כג ע״ב, שם מנגידים בין עכו״ם שאינם בני ברית לבין עבדים שהם בני ברית ופירש רש״י[22] שאנו יודעים שהם בני ברית על פי הפסוק שהבאנו: ״אבל עבד בן ברית הוא דכתיב (דברים כט) מחוטב עציך וגו׳.״ פרשנות זו נפסקה להלכה על ידי הרמב״ם[23]. הכסף משנה

---

[14] ״כה תאמר לבית יעקב, אלו הנשים; ותגד לבני ישראל, אלו האנשים״: מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מס׳ דבחדש פרשה ב.

[15] ״לבית יעקב - אלו הנשים, תאמר להן בלשון רכה.״: שמות יט ג.

[16] ״ד״א למה לנשים תחלה שהן מזדרזות במצות״: שמות רבה (וילנא) פרשה כח ד״ה ב ויקרא אליו.

[17] ד״א כדי שיהו מנהיגות את בניהן לתורה: שם.

[18] ״אמ׳ לו הב״ה למשה לך אמור להם לבנות ישראל אם רוצות הן לקבל את התורה, ולמה שאלו לנשים לפי שדרכן של אנשים הולכין אחרי דעתן של נשים, שנ׳ כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים ותגד לבני ישראל אלו האנשים.״: פרקי דרבי אליעזר (היגר) - ״חורב״ פרק מ.

ועי׳ לטעמים נוספים המובאים בשמות רבה שם, וכן במדרש תנחומא (בובר) פרשת מצורע סימן יח . ע׳ גם במחזור ויטרי סימן רפז: ״אל תיקרי לבית יעקב אלא לבת יעקב״.

[19] פרשת נצבים (דברים) פרק כט

[20] וכך מפרש טיגאי על אתר וזאת על רקע הנהוג במזרח הקדום.

[21] זאת על יסוד ההנחה הסבירה, אך לא ההכרחית, שהפסוק בספר יהושע אינו סותר את הנאמר בספר דברים.

[22] ד״ה אף שלוחכם בני ברית.

[23] הלכות תרומות ד ה.

על אתר מסביר שפסק הרמב"ם מתבסס על כך שעבדים הם בני ברית על יסוד הפסוק האמור[24]. סביר שאם הגרים המופיעים בפסוק זה הם בני ברית, אף הנשים המופיעות באותו פסוק הן בנות ברית, וזאת במיוחד לאור המדרשים על "ותגד לבית יעקב" שראינו לעיל, ולאור הקו שחז"ל מותחים בין בריתות אלו כפי שנראה עתה.

פרשנות הרח"ה למהלך הסוגיה בסוטה לז ע"א-ב, שתוארה לעיל, גם היא נראית כמשקפת את פשוטם של מקורות חז"ל המתיחסים אל הבריתות הגדולות, חורב, אוהל מועד (או בין ההרים גריזים ועיבל) וערבות מואב כאל מקשה אחת. אומנם, המספר הנקוט שם של השותפים לברית, 603,550 איש, אינו כולל נשים, אך הוא אינו כולל גם את שבט לוי והגרים (שהם העבדים על פי פרשנות רש"י והגמרא כפי שראינו לעיל) אשר אין ספק בדבר שותפותם לברית. נדון בשאלות העולות ממספר זה בהמשך בנוגע לערבות הקיימת בין בני הברית. בנוסף לסוגיה בסוטה אפשר לציין עוד מדרש בילקוט שמעוני שהרח"ה מפנה אל חלק אחר ממנו בקשר לערבות בני הברית כפי שנראה[25]: "לעברך בברית וגו', שלש בריתות כרת הקב"ה עם ישראל, אחת כשיצאו ממצרים ואחת בחורב ואחת כאן [ולמה כרת הקב"ה עמהן כאן] מפני שאותה שכרת בחורב בטלום ואמרו אלה אלהיך ישראל, לפיכך חזר וכרת עמהם בחורב וקבע עליה קללה במי שחוזר בו". מדרש זה מבטא תפישה לפיה הברית בערבות מואב, שבה נשים שותפות על פי המקרא עצמו (על פי הפרשנות הרבנית שראינו), והברית בחורב, שבה נשים שותפות בין היתר על יסוד מדרש חז"ל, ממלאות אותו תפקיד ממש, שהרי השניה באה במקומה של הראשונה שבטלה.

סופו של דבר, עמדת הרח"ה שלפיה נשות ישראל שותפות לבריתות שכוננו את ישראל כעם ה' נראית כמתבססת באופן משכנע על המקורות שציין בעצמו ואלה המקבילים להם אשר הוספנו במהלך הדיון לעיל.

**<u>בנות הברית ובניה ערבים ערבות מדינית ודתית זה לזה</u>**

ברית העם יוצרת את הקיבוץ המדיני. החובה של כל בני העם כלפי החוקה המשותפת ואחד כלפי השני נוצרת עם כריתת ברית העם. מכאן שברית העם יוצרת **ערבות** בין בני הברית. ערבות זו כוללת את החובה למחות במי שמפר את הברית:

> וכל הבאים בברית הלא הם בכלל ערבות...שבאמת זהו ענין וכונת 'ברית-עם' שכל העם מקבל עליו את זה בתור עם, ועליהם למחות למי שעובר הברית.[26]
> וזה דבר מובן שבברית עם על העם למחות, וכל מי שיש בידו למחות ולא מחה חוטא הוא לעמו, וכמו שאומרים על איש כזה באמעריקא, 'שאיננו סיטיזין טוב' ובדבר שיש בו העברת הברית לאמר שענין השבועה של הברית קל בעיניו סובלים בזה כל העם, אפי' מי שאין בידו למחות, מפני שהקשר הלאומי מתמוטט על ידי זה, וכל זה דברים מובנים לכל בר דעת אפי' איננו בר דת, שזה ענין מדיני פשוט.[27]

התנערות מעול האחריות ההדדית פוגעת בכל בני הברית. היא מחלישה את כוח הברית עבור העם כולו, ועל כן מי שבידו למחות אך אינו מוחה "איננו סיטיזין טוב".

הרח"ה מסביר שאלו פני הדברים בכל ברית עם. אך הערבות בישראל מעמיקה ומחייבת יותר מאשר בעמים אחרים. באומות העולם הערבות מחייבת אזרח למחות בידו של אזרח זולתו

---

[24] עושה אדם שליח וכו' עד בני ברית. ראש פרק האיש מקדש (דף מ"א:) ואמרינן בספ"ב דבבלי גיטין (דף כ"ג:) דעבד הוי שליח דבן ברית הוא דכתיב +אינו בגמרא דידן ומפירש"י נראה דהיה כן בגירסתו+ מחוטב עציך:
[25] ילקוט שמעוני תורה פרשת נצבים [רמז תתקמ].
[26] הרח"ה אלה ב', עמ' 61-62.
[27] שם, עמ' 63.

המפר את חוקת ברית עמם, אך האזרח אינו נענש על הימנעות מתוכחה זו. הוא נענש רק על הפרה של חוקי הברית עצמם. בני ישראל, לעומת זאת, קיבלו על עצמם אחריות של ממש אחד כלפי שמירת הברית של השני. ערבות מיוחדת זו "הוא יותר מענין מדיני, והוא בא רק בברית אלוה מיוחד[28]", אך בסופו של דבר היבט דתי מיוחד זה מעצב את קיומו המדיני של ישראל שהרי "בלי ספק הדת עושה רושם ויוצר גם טיפוס מדיני[29]". התוצאה היא שברית העם בישראל מטילה חובת תוכחה של ממש, אשר מי שאינו מקיים אותה אינו רק "אזרח לא טוב" אלא עבריין לכל דבר:

> וההבדל בזה הוא במה שהבאנו ממושגי אמעריקא שמי שאיננו מוחה בעושה רע נקרא רק 'סיטיזין לא טובי' אבל בעת מלחמה הרואה ושותק הוא מתחייב בנפשו מפני שעושה רע להכלל, והיהודי הלוחם תמיד עבור דתו ודעותיו הוא תמיד כמו בעת מלחמת ה', ומי שיש בידו למחוק ואינו מוחה הוא מתחייב בנפשו וכל ישראל ערבים על ערבותו ונקרא בזה חוטא לכל איש מישראל, ומפני זה בא בדת העונשין על מי שיש בידו למחות ולא מוחה.[30]

עד כאן ראינו שברית העם יוצרת ערבות מדינית. ראינו גם שברית העם בישראל יוצרת ערבות מדינית יתרה. ברור שלשיטת הרח"ה נשים, שהן שותפות מלאות לברית העם, חייבות להיות גם ערבות בערבות כלל ישראל. ואכן, הרח"ה מוצא לכך סימוכין:

> אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם: דבר אחר אתם נצבים אימתי כשתהיו אגודה אחת היום כלכם...ד"א כלכם ערבים זה בזה.[31]

הניצבים הם הערבים, ולעיל כבר ראינו שנשים בכלל הנצבים הן. הרח"ה משתמש גם בספר החינוך לשיטתו:

> מצות תוכחה...: להוכיח אחד מישראל שאינו מתנהג כשורה... ומי שבידו להשיבו ולמחות בו ולא מיחה, הוא נתפש על חטאו, וזה דבר ברור מדברי רבותינו גם מן הכתוב...ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות.[32]

ספר החינוך כורך את מצות התוכחה בעקרון "ומי שבידו...למחות בו ולא מיחה, הוא נתפש על חטאו" שהוא עצמו כרוך בעקרון "כל ישראל ערבים זה לזה"[33]. ספר החינוך אף פוסק שמצות התוכחה חלה גם על נשות ישראל. מכאן הסימוכין לשיטת הרח"ה שנשות ישראל בכלל ערבות ישראל הן.

יש היבט נוסף של הערבות בישראל המחייב תשומת לב מיוחדת מצד הרח"ה. בבבלי ברכות כ ע"ב שאלו אם האישה חייבת בברכת המזון דרבנן או דאורייתא. השאלה לא הוכרעה.[34] הרא"ש פוסק שמכיוון שכך, אישה אינה יכולה להוציא גבר ידי חובתו בברכת המזון. לאחר מכן הוא מעורר שאלה: ידוע ממקום אחר שגבר האוכל כזית, שיעור של דגן שמספק על מנת לחייב אותו בברכת המזון דרבנן אך לא דאורייתא, בכל זאת יכול להוציא ידי חובתו גבר אחר אשר אכל כדי שביעה, שיעור שמחייבו בברכת המזון דאורייתא. מדוע, אם כן, האישה שחייבת לכל הפחות דרבנן אינה יכולה להוציא ידי חובתו גבר החייב דאורייתא, כמו בדוגמה הנ"ל? והרא"ש מסביר:

> י"ל דלא דמי דאיש אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים דכל ישראל ערבים זה בזה אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה לפיכך כשאכל כזית אע"פ שאינו נתחייב אלא מדרבנן מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה. שערב הוא בעבורם ועליו

---

[28] שם, עמ' 63.
[29] שם, עמ' 64.
[30] שם, עמ' 64.
[31] ילקוט שמעוני תורה פרשת נצבים [רמז תתקמ].
[32] ספר החינוך מצוה רלט
[33] בבלי שבועות לט ע"א-ב.
[34] לסיכום הסוגיה והפרשנויות שניתנו לה ע' א"ת, כרך ב, ערך אישה, עמוד רמח טור 2.

הוא להצילן מן העון ולפטור אותן מן המצות אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן.[35]

כלומר, האיש יכול באופן עקרוני להוציא חברו ידי חובה אפילו לא אכל כלום וזאת מכיוון ש"ערב הוא עבורם ועליו להצילן מן העון [אם לא יברך ברכת המזון]", כי "כל ישראל ערבים זה לזה". אישה, לעומת זאת, "אינה בכלל הערבות" ולכן אינה יכולה להוציאו ידי חובה.

ראשית, הרח"ה מעיר שמדובר כאן בערבות המיוחדת שבישראל. שהרי רק במסגרת חוקה שבה כל אחד ערב ממש על עשיית החובות של חברו אפשר בכלל להבין עקרון על פיו אדם אחד מבצע פעולה עבור זולתו ובכך "מוציאו ידי חובה".[36] שנית, הוא טוען כי לא יתכן שכוונת הרא"ש לומר שנשים אינן בכלל ערבות בני ישראל, שהרי הוכחנו לעיל שערבות הן. על כן, יש לדייק בדברים היטב: כוונת הרא"ש היא שנשים אינן בכלל הערבות בנוגע למצוות שאינן מצוות בהן. אך גם לדעת הרא"ש נשים ערבות על קיום התורה באופן כללי, שהרי מחויבות הן במצות תוכחה, ויתר על כן הן ערבות באופן המיוחד המאפשר "הוצאה ידי חובה" בנוגע למצוות שהן חייבות בהן.

לערבות הנוצרת על ידי ברית העם בישראל יש, אם כן, שני היבטים מיוחדים. ההיבט הראשון הוא העצמה של הערבות המדינית הקיימת בכל קיבוץ המדיני. הערבות בין העמים מחייבת, כאמור, שכל אזרח טוב ימחה בחברו המפר את תנאי הברית ובכך פוגע בקיבוץ כולו. מדובר מעין עקרון מוסרי שאי קיומו אינו מלווה בעונש ממשי. בישראל, לעומת זאת, מי שאפשר היה לו למחות ולא מחה נתפש כעבריין של ממש. ערבות מועצמת זו חלה על כל יהודי וכלפי כל יהודי. ההיבט השני של הערבות המיוחדת בישראל הוא שהשותפות היא כה רבה עד שאדם אחד יכול להוציא את חברו ידי חובות מסוימות. ערבות זו חלה רק בין יהודים אשר חייבים באותן מצוות. לכן, ישנם מקרים בין גברים ונשים, וכן בין ישראלים, לויים וכהנים, שיהודים אינם ערבים זה לזה בהוצאה ידי חובה.

התוצאה היא שמעמד האישה בערבות ישראל הוא שוויוני מצד הערבות עצמה. בנוגע לערבות המדינית הקיימת בכל העמים והמועצמת בישראל, אין הבדל בין איש ואישה, ובנוגע לערבות המיוחדת המאפשרת הוצאה ידי חובה של איש על ידי חברו, אותם כללים החלים על גברי ישראל חלים גם על נשות ישראל. אומנם, הפטור של האישה ממצוות רבות נותן את ביטויו בחוסר יכולתה למלא תפקידים דתיים שונים, אך אין לחוסר שוויון זה השלכה מדינית ישירה.

שיטת הרח"ה אודות הזיקה ההדוקה בין השותפות לברית לבין הערבות המתבטאת במצות תוכחה נראית משקפת את פשוטם של המקורות עליהם הוא הסתמך ואותם הבאנו לעיל. הפירוש המדיני שהרח"ה מייחס לערבות העולה ממצות תוכחה עולה באופן טבעי משייכותו לזרם המיימוני התופש את תורת ישראל בראש ובראשונה כחוקה של הקיבוץ המדיני היהודי, אם כי כמובן דגש זה אינו משותף לכל זרמי המחשבה היהודית. הטענה שהנשים בכלל ערבות זו גם היא משקפת לדעתי את פשוטם של המקורות, והרח"ה מבליט בצדק את חשיבות מושג הערבות כפי שהוא בא לידי ביטוי בניסוחו של בעל ספר החינוך את מצות התוכחה הנוהגת בזכרים ובנקבות כאחת.

---

[35] הרא"ש על בבלי ברכות פרק ג סימן יב (יג)

[36] הרח"ה, אלה ב', עמ' 63.

דברי הרא״ש, המספקים כאמור אתגר לשיטת הרח״ה, משקפים לדעתי מתח של ממש הקיים בספרות הרבנית. מתח זה נוצר על ידי הזיקה בין התכנים הקשורים בערבות בני ישראל זה לזה מצד אחד, לבין התכנים הקשורים ביכולת יהודי אחד להוציא ידי חובה יהודי אחר בהקשרים מסוימים. עקרון הערבות העולה מסוגיות הגמרא בסוטה, שבועות ושבת[37] הובן באופן כללי על ידי הראשונים מפרשי הש״ס כחלק מן התשתית של מצות תוכחה אשר חלה על נשים[38]. הרא״ש, במהלך בעל היגיון פרשני ברור, מגייס עקרון זה גם להבנת העקרונות הקובעים מי יכול להוציא ידי חובה את מי ומתי. יוצא,אם כן, שעקרון הערבות נותב לשני הקשרים הלכתיים נורמטיביים שונים (מצות תוכחה מצד אחד ונושא הוצאה ידי חובה מצד שני), ורק טבעי הוא שבפרט מן הפרטים יהיו לכך השלכות סותרות או סותרות לכאורה.

אם נבין את דברי הרא״ש בדרכו של הרח״ה, עדיין מדובר בשימושים שונים בעקרון הערבות אך כאלה שאינם סותרים: נשים הן בכלל הערבות ועל כן הן מצוות במצות תוכחה ויכולות להוציא ידי חובה יהודים אחרים כאשר מדובר במצוות שנשים מצוות בהן. ברם, אם נדחה את פרשנות הרח״ה לרא״ש נראה ששני השימושים במושג הערבות סותרים הם: נשים חייבות במצות תוכחה, שמשקפת את עקרון הערבות כאמור, אך אינן יכולות להוציא גברים ידי חובתם בברכת המזון מכיוון שאינן ערבות באותה ערבות בכלל. כמובן, לא מדובר בסתירה חזיתית, שהרי מדובר בשני ענפים שונים של ההלכה ולא מן הנמנע שעקרון ערבות ישראל יתפקד באופן שונה בהקשרים שונים. בכל מקום, הרח״ה כיוון בפרשנותו לדעתו ר׳ עקיבא איגר אשר פירש את דברי הרא״ש באופן דומה. כך מצאה פרשנות זו לדברי הרא״ש את מקומה במחלוקת ארוכת שנים שניטשה בין הסבורים שדעת הרא״ש היא כי נשים אינן ערבות כלל, לבין אלה הסבורים שדבריו נוגעים רק למצוות שנשים מצוות בהן, כדעת הרח״ה.[39]

## <u>**נשים פטורות ממצות תלמוד תורה אך חייבות בלימוד תורה**</u>

בהקשר של שייכות נשות ישראל לברית העם והיותן נכללות בערבות ישראל הרח״ה דן גם בעמדה המסורתית שלפיה נשים פטורות מתלמוד תורה. הרח״ה מציע שמצות תלמוד תורה היא ענין עיוני דתי מיוחד ואילו החובה להכיר את תכני התורה, חוקת המדינה היהודית ודרכי הצדק והמישרים של עם עולם, חלה על נשים וגברים באופן שווה. על נשות ישראל חלה גם חובה תורנית להכיר את כל תכני התורה הקשורים במצוות החלות עליהן, יהיה אופין מדיני או דתי ככל שיהיה. ד׳ זוהר מסכם את שיטת הרח״ה ומעיר על כך שמדובר במגמה להבחין בין הדתי והמדיני על מנת ליצור שוויון מדיני תוך כדי הכרה בהבדלים הקיימים בין גברים ונשים בהקשר הדתי על פי ההלכה הקלאסית[40]. דבריו של זוהר מקובלים עלי באופן כללי ולא אוסיף סיכום נוסף של

---

[37] ע׳ לעיל.

[38] ע׳, לדוגמה, בקטע המצוטט מספר החינוך לעיל.

[39] הגהות רעק״א לאו״ח ס׳ רע״א. לתיאור תולדות המחלוקת וניתוח העמדות השונות ע׳ שו״ת מנחת יצחק חלק ג סימן נד (המשך של סימן נג העוסק בקריאת מגילה של נשים). נראה לעניות דעתי שפשוטם של דברי הרא״ש כאן הוא כדברי הרח״ה והרעק״א בכך שהוא מתיחס רק למצוה המסוימת של ברכת המזון. אך לא נראה לי שניתן להסיק מכאן אודות עמדת הרא״ש כלפי ערבות נשים באופן כללי.

[40] זוהר, מחויבות, עמ׳ 208-204. נפלה טעות בעמ׳ 205: הציטוט אודות גודל ענינה של מצות תלמוד תורה (הערה 35) אינה מ<u>ספר החינוך הישראלי</u> אלא מ<u>אלה דברי הברית</u>, כרך ב׳, עמ׳ 67, וכוונת הרח״ה בקטע זה היא דווקא לתאר את המצוה שנשים פטורות ממנה, ולא את המצוה שהן חייבות בה.

שיטת הרח״ה משלי, אך להלן בסעיף ״מקורות השיטה״ אעיר על מקורות שיטת הרח״ה בסוגיה זו.

כאמור לעיל, ד׳ זוהר כבר סיכם סוגיה זו והציג את עיקרי טענות הרח״ה. זוהר חותם את דבריו שם בין היתר במילים אלו: ״לסיכום, שאלת לימוד התורה לנשים מבטאת יפה את הקונפליקט הפנימי של הרח״ה. מצד אחד הוא מחויב לעולמה של ההלכה אשר, לכאורה, מתייחסת בשלילה לשאלת לימוד תורה לנשים. מצד שני הוא מוצא את עצמו מחויב להלכי הרוח ההומניים והדמוקרטיים, שאליהם נחשף בארצות הברית...הפתרון של הרח״ה הוא לנסות ולצמצם את האפליה ככל האפשר על ידי פירוש מחדש של המחלוקת ההלכתית וצמצומה לתחום צר ככל האפשר״.[41]

על אף שלכל אחד ואחד ישנם קונפליקטים פנימיים כאלה ואחרים, איני מוצא עקבות לקונפליקט כזה במגמת הדמוקרטיזציה של הרח״ה, לא בהקשר של לימוד נשים ולא בהקשר של שאר מהלכיו הפרשניים. לדעתי הרח״ה אינו תופש את עצמו כמתמודד עם קונפליקט אלא כמשתתף בתהליך שהוא דרך המלך של התורה שבעל פה. בדיוני הרח״ה בסוגית לימוד תורה של נשים אין ביטויים של קונפליקט או תסכול אלא אדרבה הרח״ה משדר ביטחון גמור, ביטחון שיש לו על מה לסמוך לאור מפעלו הפרשני הרחב, שהמסורת אשר ירש מאבותיו עשירה ומורכבת דיה כדי לאפשר נאמנות מלאה לתכניה מצד אחד ודבקות אותנטית בערכי האמת והטוב של החכם הפרשן, במקרה זה הרח״ה, מצד שני. כפי שראינו לא אחת, וכפי שזוהר מבטא היטב בספרו בכלל, הרח״ה היה מודע הן לזיקה בין ערכיו לבין הלכי הרוח של המודרנה, והן לעובדה שמקורות התורה טומנים בחובם ביטוים של מערכות שונות ומגוונות של ערכים אשר חלקם שונים מאד מאלה שלו. עם כל זאת הוא אינו תופש את דרכו כפתרון קונפליקטים אלא כהשתתפות במסורת ארוכה של פרשנות מתחדשת שהיא היא דרכה של תורה בכל הדורות ובכל המקומות.

זוהר צודק בכך שהפיתרון בו נוקט הרח״ה הוא לצמצם את פטור הנשים מתלמוד תורה כך שאין לו, או לא אמור להיות לו, השפעה ישירה על מעמדה המדיני של האישה. אך ניסוחו של זוהר, יחד עם דבריו אודות הקונפליקט הפנימי, מציירים לפחות בעיניי תמונה שבה הרח״ה נתקל בהלכה המנוגדת להשקפתו ועל כן משתדל למזער נזקים. לא כן פני הדברים לדעתי. הרח״ה בטוח כאן ובשאר המקורות שצלילה לתוך עומקה של תורה תגלה את היסודות להבנת ההלכה באופן התואם את הטוב והישר כפי שהוא תופש אותם ואשר משקפים בין היתר תובנות של העולם ההומניסטי-דמוקרטי. הצלילה לעומקה של תורה אינה מליצה בלבד. דרך הרח״ה כאן, כבכל המקומות, היא להצביע על קוי יסוד, שאלות ומתחים שמהווים את תשתיות העומק של הסוגיות הלכתיות בהן הוא עוסק.

אלה הם פני הדברים גם בשאלת לימוד נשים. המסורת הקלאסית אכן מכילה מתח יסודי באשר לחובת הנשים ללמוד תורה. מצד אחד, ברור שההלכה התלמודית פוטרת או מוציאה נשים ממצות תלמוד תורה. מצד שני, ברור שנשים אשר חייבות ברוב מצוות התורה צריכות לדעת כיצד לשמרן. אין ספק שאפילו ר׳ אליעזר במשנת סוטה לא סבר כי הדרכת נשים באיסורי עבודה זרה

---

[41] זוהר, שם, עמ׳ 208.

(הרלוונטיים, לדוגמה, למתרחש בשוק העירוני) או בהלכות נידה הינה "תפלות"[42]. זאת ועוד. חובת הנשים באהבת ה', יראתו ית', אהבת הרֵע, מצות תוכחה ועוד מחייבות בלי צל של ספק חינוך ערכי דתי יסודי אשר אין מי שיאמר שנשים פטורות ממנו.

יתכן שבזמנים קדמונים היהודים כלל לא העלו על דעתם שסוג הדברים שאישה צריכה לדעת מחייבים "לימוד" כפעילות מובחנת מחיים בתוך הקולקטיב. הרח"ה אומנם מציע פרשנות לסוגיות שונות בגמרא לצורך ביסוס שיטתו, ויתכן שהוא צודק, אך גם מבלי לנסות להכריע בפרשנות הסוגיות, כבר בימי הביניים מתעוררים סימני שאלה לגבי פטור נשים מתלמוד תורה שמצביעים על השורשים של מגמת הרח"ה. מהרי"ל כותב "המלמד בתו תורה למה כמלמדה תפלות (סוטה כא, ב)...והלא כל מצות עשה שלא הזמן גרמא חייבת בו וכל מצות לא תעשה כמעט, ואיך ידעו אם לא ילמדו".[43] אין מסקנת המהרי"ל כמסקנת הרח"ה, שיש חובה של לימוד תורה החלה על נשים בנפרד מתלמוד תורה, אלא הוא סומך על מסורת אמהות[44], אך עצם השאלה מלמד על קיומו של הפתח שאליו נכנס הרח"ה. פתח זה מתגדל לכדי בנין גדול בהלכה כאשר מתפוררת החבילה והחברה המסורתית כבר אינה יכולה להניח הנחלה מדור לדור של מטען רחב של ערכים וידע המאפשרים את קיום התורה ללא חינוך פורמלי. עד כדי כך מגיעים הדברים שהחפץ חיים כבר מדבר על ה"מצוה רבה" של הוראת מקצועות ממקצועות התורה לנשים[45]. בין זה לזה קיימת הקביעה ההחלטית ש"חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה" המובאת בספר האגור בשם הסמ"ג[46], ובבית יוסף[47], ונפסקת להלכה על ידי הרמ"א[48]. האנציקלופדיה התלמודית, בניסיון לסכם את דורות התפתחות ההלכה ניסוח משפטי הרמוניסטי, מציעה תמונה שהיא דומה מאד לשיטת הרח"ה:

> ומכל מקום בדינים הנוהגים בנשים, האשה חייבת ללמוד. ויש מהאחרונים שמחלק: חיוב האיש ללמוד הוא מצוה בפני עצמה, מלבד מה שצריך ללמוד בשביל לדעת הדינים המוטלים עליו לעשותם, אבל חיוב האשה ללמוד הדינים שהיא חייבת, אינו אלא כדי שתדע מה לעשות ומה שלא לעשות, אבל לא בתורת מצוה של עצם הלימוד.[49]

שאלות היסוד הקיימות במקורות הקלאסיים הן שהביאו יצירה כגון האנציקלופדיה התלמודית, שאינה שותפה לפרוייקט הדמוקרטיזציה של הרח"ה אך באופן כללי משקפת רצון להצביע על הקוים המאחדים את דורות ההלכה לכדי מערכת משפטית קוהרנטית, לנסח שיטה דומה כל כך לשיטת הרח"ה. אלה הם גם מקורותיה היהודיים הקלאסיים של שיטת הרח"ה עצמה.

יש לציין כי גם מגמת הרח"ה להבחין בין תלמוד התורה "הדתי" לבין לימוד תורה "המדיני" משקפת היבטים של השיח המסורתי. כל הדיון בלימוד נשים לובש אופי תועלתני ברור. לעומתו מצות תלמוד תורה מעוטרת עטרות רוחניות דתיות בולטות. בהקשר של הדגשי הזרם המיימוני, המפרש את התורה פירוש מדיני, טבעי שעם התפתחות המושגים לכדי תחומים מובחנים, ה"לימוד" התועלתני יהיה מזוהה עם התכליות הארציות של "תיקון הגוף" ואילו

---

[42] השימוש במונח זה מופיע במשנה סוטה ג ד.
[43] שו"ת מהרי"ל סימן קצג ד"ה א היועיל.
[44] ע' ויסמן, אישה.
[45] ע' ויסמן, שם; וזוהר, שם, עמ' 208, הערה 46.
[46] ספר האגור הלכות תפילה סימן ב
[47] בית יוסף אורח חיים סימן מז
[48] רמ"א בשו"ע יו"ד רמו ו
[49] א"ת, כרך ב, ערך "אשה", עמוד רמב טור 1.

"התלמוד" העיוני והרוחני ייִנתב לנתיבי ההתקרבות לדעת עליון. כך יש בהבחנתו של הרח"ה בין תלמוד תורה לבין לימוד תורה הדים של החשיבה המיימונית האופיינית לו. החשיבות המדינית הבנת נשים בדרכי התורה דווקא במדינה דמוקרטית שבה כל אזרח שותף לעיצוב פני המדינה גם היא בולטת לעין כאשר ההדגשים המדיניים המיימוניים עוברים דמוקרטיזציה במסגרת מפעל הרח"ה[50].

## שופטות: נשים כשרות למשול בישראל

<u>מבוא</u>

הרח"ה לא היה צריך לעמול קשות כדי למצוא שותפים לדעתו שנשים יבחרו וייבחרו במדינת ישראל העתידה לקום. נכון שרוב חכמי הדור ופוסקיו הכריעו נגד מתן זכות בחירה לנשים, וקל וחומר נגד הזכות להיבחר ולמשול, אך היו גם רבים שצידדו במתן זכויות אלו. רוב המצדדים במתן זכויות פוליטיות לנשים הבחינו בין מדינת ישראל לבין המציאות שבה חלים איסורים מאיסורים שונים שמצויים במקורות ההלכה או שפסקו פוסקי הדור. הם טענו שאם אומנם לדעת הרמב"ם אסור למנות אישה לתפקידי שררה, אין מינוי לשלטון בישראל בגדר מינוי לשררה, או שקבלת הציבור מועילה על אף האיסור, או שהאיסור חל רק על מינויי מוסד מסוים כגון הסנהדרין ושאין בישראל מוסד שכזה כיום. הסברים דומים ניתנו לעמדה הרווחת שאישה פסולה לדון: קבלה מכשירה אף לדון, או שמא אין בהיבחרות למוסדות המדינה משום דיינות. לו רק רצה הרח"ה להכשיר שלטון דמוקרטי בהשתתפות נשים היה מאמץ לו אחת מעמדות אלו ומתייצב, לא בלב הזרם המרכזי אמנם, אך במקום בטוח בצדו השמאלי של נהר ההלכה שזרם בדורו.[51]

דא עקא, המשותף לשיטות אלו הוא ירידה בסולם האידיאליות הדתית של המדינה היהודית. כפי שראינו בפרק ד', הרח"ה אומנם לא ראה בשלטון שיוקם במדינת ישראל המודרנית ממלכת הגאולה השלמה, שהרי לא יוקם בית המקדש השלישי, אך הוא בכל זאת שאף למידה רבה של אידיאליות דתית עבור המדינה היהודית הצעירה-ותיקה. מגמה זו באה לידי ביטוי ברור בתביעת הרח"ה לחידוש הסמיכה והסנהדרין. הרח"ה ראה בעיני רוחו נשים יושבות במוסדות השלטון של מדינה תורנית הנהנית מזיו הודו של שלטון התורה מימים קדמונים, ממש כמו דבורה ובית דינה. לדעתי, שאיפה זו, לצד מגמתו הכללית של הרח"ה להימנע מפתרונות פורמליסטיים לבעיות ערכיות ולפרש את מקורות ההלכה כך שימצא בהם עמדות ערכיות נעלות, הן הסיבה לכך שאין הוא חפץ לאמץ פתרון כגון "קבלה" שלפיו אישה אומנם פסולה לדון ולשאת שררה אך ניתן להושיבה על כס השלטון באמצעות קבלה כמו שלושה רועי בקר.

---

[50] השי' דברים אלה למובאים על ידי השופט אלון (בג"ץ מס 153\87): "מאלפת היא תשובתו של הרב משה מלכה, לשעבר מרבניה של יהדות מרוקו ועתה אב בית הדין הרבני בפתח-תקוה (שו"ת מקוה המים, ח"ג, יו"ד, כא)' :"שלא נחלקו בן עזאי ורבי אליעזר אלא בזמניהם שהייתה האשה כבודה בת מלך פנימה, ומעולם לא יצאה אשה חוץ למחיצת הבית, ולא לקחה חלק בעניני העולם, שכל עיסקה וחכמתה הצטמצמו בניהול הבית בחינוך הבנים ובגידולם... לא כן בימינו אלה, שהנשים לוקחות חלק גדול באורחות חיים, חודרות אל מעמקי החכמות החיצוניות וממלאות ספסלי האוניברסיטאות, מנהלות משרדים ובעלות עסקים, ויש להן יד ושם בהנהגת המדינה ובענייני הפוליטיקה... בודאי יודה רבי אליעזר שאין שום איסור ללמדה גם תורה שבעל פה, בכדי שתדע להיזהר ולשמור על כל חוקי התורה הקשורים בכל הליכותיה ובעבודתה. ולא זו בלבד - אלא שהחיוב מוטל עלינו ללמדה ולהלעיטה כל מה שאפשר...'

[51] לסריקה של השיטות והפרשנויות ע' אלון, בג"ץ מס' 153\87.

זו הסיבה לכך שהרח"ה ניגש לשורה של מהלכים פרשניים, חלקם נועזים מאד, בהם הוא מוכיח לשיטתו שנשים כשרות הן למלוך על ישראל והן לדון במשפטי התורה ועל פי תקנות המדינה, וזאת לכתחילה ומעיקר הדין ,ללא מגבלות.

אישה כשרה לדון

לפני שניגשים לבירור שיטת הרח"ה בסוגית כשרות האישה לדון, דהיינו להתמנות לדיינות, עלינו לנסות ולברר את ההקשר של מאמציו הפרשניים. אין זה נהיר במבט ראשון מדוע הרח"ה נזקק לסוגיה זו שזיכתה אותו בלא מעט ביקורת קשה ואפילו עוינת, ועד כמה שידוע לי, איש לא הביע הסכמה בפניו לעמדתו המלאה. לעיל כבר ציינו אמנם כמה מניעים למהלך הרח"ה בהקשר זה: הגברת מידת האידיאליות של המדינה היהודית ועיצוב ההלכה על פי הטוב והאמת. אך בהקשר של כשרות האישה לדון ניתן להצביע גם על מגמה מיוחדת.

עמדת הרח"ה שנשות ישראל כשרות לתפקד כדיינות, אפילו לדיני נפשות, היא מהפכנית ממש. לכאורה יש להסיק מכאן שנשים יתמנו לבית הדין הגדול, הלא הוא הסנהדרין, וישבו שם על כס המשפט כיורשות סמכותו של משה רבינו ממש כמו שמואל ובית דינו וכו'. אם כן, הרי הרח"ה, בשנות העשרים של המאה שעברה, צידד למעשה בהסמכת נשים, במובן המלא של סמיכת משה רבינו ליהושע, כך שישבו בסנהדרין בארץ ישראל![52] לכאורה ברור שרבות ישראל גם ינהיגו את צאן מרעיתן בקהילות האורתודוקסיות בארץ ובחוץ לארץ, הלא הדברים הם קל וחומר. ודוק: מדובר בעשורים הראשונים של המאה שעברה, כחמישים שנה לפני שאפילו HUC של התנועה הרפורמית החל להסמיך נשים לרבנות[53].

מפליא שלא הרח"ה, ולא שאר הרבנים שהגיבו לדבריו, עמדו על מהפכנות זו. הרח"ה לא מזכיר אפילו פעם אחת סמיכת נשים לרבנות, על אף שהיא עולה משיטתו בבירור. אפילו כאשר הרח"ה מדגיש שאישה כשרה לדון דיני נפשות, כאשר פירושו של דבר הוא לשבת בסנהדרין, אין הוא מתיחס למשמעויות הדתיות שמתלוות לקביעה כזו, אלא מסתפק בציון העובדה שלא יהיו דיני נפשות בישראל (אך כן תקום סנהדרין, כפי שראינו בפרק ה'). זאת ועוד: ההשלכה היחידה של כשרות נשים לדון שהרח"ה מתיחס אליה בכתיבתו היא זכותן לבחור בבחירות ולהיבחר בהן. כלומר, מושא הדיון של הרח"ה זהה למושא הדיון של הרבנים האחרים העוסקים בסוגיה זו, ואין הוא משתמש בשיטתו היחודית, המכשירה נשים לדיינות, כמנוף לדיון רחב יותר.

כבר ראינו בנוגע למעמד הרבנים בבחירות בישראל, בתחילת פרק ה', שהקשר הדיון של הרח"ה חשוב מאד להבנת כוונתו. הרח"ה כפרשן וכפוסק ניגש לסוגיה נתונה ומעצב אותה על פי שיטתו, אך כמו בכל ספרות השו"ת[54] עיניו נשואות בעיקר לסוגיה האקטואלית ורק באופן משני לכלל ההשלכות העולות מן השיטה. לאור זאת, עלינו להבין את משמעות מגמת הרח"ה להוכיח שנשים כשרות לדון על אף הקשיים הגדולים העומדים בדרך זו בהתיחס לשאלת זכותה של האישה לבחור ולהיבחר למוסדות השלטון. בהקשר של זכויות הנשים הרח"ה מרבה להתיחס לבחירות בארה"ב, וכן לאסיפה המייסדת בישוב בישראל, ולי נראה שעומדים מול עיניו בתי המחוקקים האמריקניים אשר שימשו לו דוגמה של מוסדות השלטון אשר יקומו בישראל במהלך

---

[52] כזכור מפרק ה', הסמיכה פירושה מינוי לסנהדרין בשיטת הרח"ה.

[53] ויסמן, אישה. וגם אז מדובר, כמובן, ב"סמיכה" של היום, ולא בסמיכת חכמים מקדמת דנא כשיטת הרח"ה.

[54] על כך ע' סולובייצ'יק, שו"ת.

תשובת המלך.[55] סופו של דבר, הרח"ה לדעתי לא התכוון להסמיך נשים לכהן כרבות קהילות וכדומה אלא הכשיר נשים כדיינות בסנהדרין לאור המשמעויות המדיניות המיוחדות של קביעה זו במדינה היהודית והדמוקרטית אותה הוא חזה.

אך אם כן הוא, הכרעת הרח"ה להכשיר נשים לדון אומרת דרשני. מצד אחד, ברור שההלכה המקובלת היא שאישה פסולה לדון. כך פסקו הטור והשולחן ערוך[56] על פי הרמב"ם[57] והרא"ש[58], וכך מפורש לכאורה בירושלמי[59], כך עולה גם מן הבבלי על פי מרבית הראשונים[60] וכך מקובל היה על חברי הרח"ה האורתודוקסיים והשמרניים בדורו שלו. מצד שני, עקרונות כגון "קבלה" שהוזכרו לעיל כבר סללו את דרך האישה לבחירה ולהיבחרות בעיני ראשי המזרחי ורבנים אחדים הקרובים לרח"ה. זאת ועוד. תוך כדי דיונו בכשרות האישה לדון, הרח"ה מתיחס לא אחת להשלכות של שיטתו לגבי מי שפוסק נגדו שאין נשים כשרות לדון, ומבקש לעצב גם את עקרון ה"קבלה" לפי רוחו. הרושם שלי הוא שהתיחסויות אלו מבטאות את הכרת הרח"ה ששיטתו בנידון תישאר דעת מיעוט, ועל כן הוא מבקש לעצב גם את השיטה הנגדית המכשירה נשים לשלטון, שיטה אותה הוא דוחה באופן עקרוני.

לאור התעלמות הרח"ה מן ההשלכות מרחיקות הלכת יותר של שיטתו, לאור זמינותם של פתרונות קלים יותר כגון "קבלה" וכיוצא בזה, לאור מודעות הרח"ה לנועזות עמדתו והסבירות הגבוהה שתישאר דעת יחיד ואף תזכה אותו יחס תוקפני ועוין, מדוע בכל זאת הקדיש מאמץ כה רב במטרה להוכיח שנשים כשרות הן לדון בישראל? תשובה אחת היא כמובן שהרח"ה סבר שזו האמת ועל האמת מוכן היה להילחם. אך לדעתי ישנה גם תשובה נוספת: הרח"ה ביקש לעצב את השיח התורני בימיו אודות מעמדה התורני-מדיני של האישה. הוא ידע שרובו ככולו של ציבור החכמים שמצדדים בזכויות מדיניות לנשים יעדיפו לאמץ את הפתרון המינימליסטי ביותר, אך רצה הוא שיישמע גם קול אחר. שיח ציבורי-הלכתי שבו עקרון הקבלה דר בכפיפה אחת עם טענות עקרוניות בדבר כשרותה של האישה לדון על פי התורה נראה אחר מאשר שיח שבו יש רק פסילה מן הדין מצד אחד וקבלה של הציבור מצד שני. בעקבות שיטת הרח"ה, יש מאן דאמר שאישה פסולה לדון ולא תכהן בשלטונות ישראל, יש מאן דאמר אישה פסולה אך קבלה מועילה להכשירה, ויש מאן דאמר שאישה כשרה לכתחילה וכל ניסיון לשלול את זכויותיה אינה אלא עוול וגזילת זכויות אשר הקנה לה נותן התורה. הרח"ה האמין בכל מאודו שכוחה המדיני של האישה עומד לה בזכות ולא בחסד הן על פי הדין והן על פי הסברא ועל כן נלחם להשמיע קול זה ובכך למתוח את השיח הרבני של ימיו אל עבר האור, לשיטתו.

לאור הנועזות של עמדת הרח"ה, והנטייה של מרבית הפוסקים להכחיש מכל וכל שקיימת דעה המכשירה נשים לדיינות, ראוי להביא את מקורות שיטתו בהרחבה.

**התלמוד**

---

[55] ע' בתחילת פרק ה'.
[56] חו"מ, סימן ז'.
[57] רמב"ם הלכות עדות טז לה.
[58] רא"ש מסכת שבועות פרק ד סימן ב.
[59] ירושלמי מסכת יומא פרק ה דף מג טור ב /ה"ז ובעוד מקומות.
[60] ע' בהמשך.

הרח״ה, אולי בניגוד לחלק מבני דורו המתכתבים עימו בסוגיות אלו, מייחס משמעות הלכתית לדיון בתלמוד עצמו ולא רק על פי פרשנויות הראשונים והאחרונים. על כן, סוגיות הגמרא הן מקורות חשובים לשיטתו ונבקש לקבוע מהי הזיקה, לעניות דעתנו, בין פרשנותו לבין מקורותיו[61]. מובן, שהרח״ה אינו סבור שפסיקה יכולה להתבסס על התלמוד ללא התיחסות לראשונים, ועל כן נייחד דיון לשיטתו ומקורותיה בראשונים בהמשך. גם כאן בנוגע לתלמוד נזכיר ראשונים, ואף אחרונים, אך זאת רק למטרת השוואת פרשנות הרח״ה לתלמוד לפרשנות חכמים זולתו. רוב המקורות המוזכרים במסגרת הדיון להלן, כל המקורות התלמודיים ורוב אלה של הראשונים והאחרונים, מוזכרים בפירוש על ידי הרח״ה ועל כן בוודאי מהווים מקורות לשיטתו. הזכרתי פה ושם מקורות נוספים על אלה שהזכיר במפורש שתואמים את דעתו. אני מניח לאור בקיאות הרח״ה בספרות ההלכה שכאשר מדובר במקורות אשר מרכזיים לשיח ההלכתי, הרח״ה הכיר גם אותם ועל כן סביר שגם הם מהווים חלק ממקורותיו.

ראשית שיטתו של הרח״ה בבבלי נידה מט ע״ב – נ ע״א[62]:

מתני׳. כל הכשר לדון - כשר להעיד, ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון.
גמ׳. לאתויי מאי? א״ר יוחנן: לאתויי סומא באחת מעיניו. ומני? רבי מאיר היא, דתניא, היה רבי מאיר אומר: מה ת״ל (דברים כ״א) על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע - וכי מה ענין ריבים אצל נגעים? מקיש ריבים לנגעים מה נגעים ביום דכתיב (ויקרא יג) וביום הראות בו, אף ריבים ביום. ומה נגעים שלא בסומא - דכתיב (ויקרא יג) לכל מראה עיני הכהן - אף ריבים שלא בסומא. ומקיש נגעים לריבים, מה ריבים - שלא בקרובים, אף נגעים - שלא בקרובים. אי מה ריבים בשלשה, אף נגעים בשלשה? ודין הוא, ממונו - בשלשה, גופו לא כ״ש? ת״ל – (ויקרא יג) והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים - הא למדת שאפילו כהן אחד רואה את הנגעים. ההוא סמיא דהוה בשבבותיה דרבי יוחנן דהוה קדיין דינא, ולא קאמר ליה ולא מידי. היכי עביד הכי? והאמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה; ותנן: כל הכשר לדון - כשר להעיד, ויש כשר להעיד ואין כשר לדון. ואמרינן: לאתויי מאי? ואמר רבי יוחנן: לאתויי סומא באחת מעיניו! רבי יוחנן סתמא אחרינא אשכח, דתנן: דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה. ומאי אולמיה דהאי סתמא מהאי סתמא? איבעית אימא: סתמא דרבים עדיף, ואיבעית אימא: משום דקתני לה גבי הלכתא דדיני.

ניתן לכאורה להסיק ממשנה סתמית זו שנשים פסולות לדון, שהרי נשים פסולות להעיד, ו״כל הכשר לדון – כשר להעיד״. אך הגמרא ממשיכה וקובעת, בעזרת מימרא של רבי יוחנן והגיון סתם הגמרא, שסופה של משנה זו ״ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון״ מסגירה את היותה דין מיוחד לשיטת רבי מאיר.[63] רבי מאיר סבור שאפילו סומא באחת מעיניו פסול לדון, על אף שהוא כשר להעיד, וזאת כי אנו מקישים את תחום ״הדינים״ לתחום ״הנגעים״. כפי שכהן הדן בנגעים צריך לראות אותם בעיניו, כך דיין צריך להיות שלם בשתי עיניו. אך רבי יוחנן דוחה לימוד זה ומאמץ מסקנה מן המשנה בסנהדרין[64], שם קובעים כי ניתן לסיים את דיוני בית הדין בדיני ממונות בלילה, ומזה מסיק רבי יוחנן שאין סומא באחת מעיניו פסול לדון, שהרי אינו גרוע מדיין עם שני עיניו הדן בלילה.

---

[61] עם זאת, הכוונה היא לקריאת הסוגיות לאור ההנחות הרבניות המבססות את השיח ההלכתי ולא לאור הכלים הביקורתיים של מחקר התלמוד האקדמי של ימינו. עוד על כך בהמשך.

[62] עיקר הדיון ההלכתי של הרח״ה בכשרות האישה לדון מרוכז ברח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 182 – 191), וכן בכרך ד׳ במכתבים כג, ל, לה, ולו. ישנן התיחסויות קצרות נוספות מפוזרות במקומות רבים.

[63] מובן שבמסגרת מחקר ספרות חז״ל לא ברור כלל אם ניתן להניח כי המשנה מציעה פסק הלכה ובוודאי אי אפשר לקבל כפשוטן את הפרשנויות המצויות בשכבות המאוחרות יותר לחומרים של השכבות המוקדמות יותר. אך כפי צוין לעיל, הדיון כאן מתיחס לתלמוד כפי שמקובל בדיונים הלכתיים המבוססים על זוית הראיה של הראשונים והאחרונים. כך מתיחס לתלמוד גם הרח״ה. ניתוח המשנה והגמרא ללא ההנחות הרבניות היה מלמד יותר על מקורות אלה עצמם אך לא היה שופך אור על שיטת הרח״ה והמתנגדים לה. וע׳ במבוא לעבודה זו.

[64] משנה סנהדרין ד א: ״דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה״. רבי יוחנן מעדיף משנה זו כי היא עוסקת בדינים במפרוש או כי מדובר ברבנן מול רבי מאיר, ורבים עדיף (ע׳ בסוגיה לעיל).

בזאת הגענו לצומת הפרשני הראשון: האם רבי יוחנן והסתמא דגמרא העמידו את כל המשנה הזו כשיטת רבי מאיר (המקישה דינים לנגעים) אשר נדחתה לאור המשנה בסנהדרין, או שמא רק את הסיפא (ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון)? הרח"ה כמובן מפרש שהמשנה כולה דחויה ועל כן הכלל שלפיו "כל הכשר לדון כשר להעיד", ואשר לפיו נשים אינם דנות – אינו להלכה. במסגרת הנחות השיח ההלכתי לפרשנות התלמוד קריאת הרח"ה נראית סבירה, וישנם שותפים לפרשנותו.[65] אך נראה שרוב המפרשים פירשו שרק הסיפא נדחה להלכה ואילו הכלל "כל הכשר לדון כאשר להעיד" שריר וקיים הוא.[66] כאמור, הרח"ה מפרש שהכלל נדחה ולכן אין מכאן על סמך מה לפסול את האישה לדיינות.[67]

חשוב לשים לב שגם מי שסבור שהכלל "כל הכשר לדון כשר להעיד" תקף, אינו בהכרח חולק על מסקנתו של הרח"ה שאישה כשרה לדון. אפשר להבין שמכיוון שהמשנה עוסקת בזיקה בין עדות לדיינות, ונשים אינן כשרות לעדות, הדיון מוסב על גברים בלבד. דהיינו, משמעות הכלל במשנה היא "כל **איש** הכשר לדון כשר להעיד", כלל זה אינו מלמד דבר על נשים ודיינות ויתכן

---

[65] התוספות בבבלי נידה נ ע"א ד"ה ורבי מאיר היא מציעים פרשנות זו ממש: "א"נ מתניתין ע"כ לא מיתוקמא כרבנן דהא קתני כל הכשר לדון כשר להעיד והרי סומא בשתי עיניו לרבנן דכשר לדון דהא לא מקשינן ריבים לנגעים ואילו להעיד פסול." ע' למטה לדיון נוסף בתוספות כאן. וכן תוספי הרא"ש, ע' בהמשך. לדעתי גם הרי"ף, סנהדרין יג ע"א-ב, שותף לקריאת הרח"ה: "וסומא באחת מעיניו כשר לדון דיני ממונות דאמרינן ההוא סומא באחת מעיניו דהוה בשיבבותיה דרבי יוחנן דהוה קא דאין דינא ולא הוה א"ל רבי יוחנן ולא מידי והיכי עביד הכי והא אמר רבי יוחנן הלכה כסתם משנה ותנן כל הכשר לדון כשר להעיד ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון ואמר ר' יוחנן לאיתויי סומא באחת מעיניו שאינו כשר לדון רבי יוחנן סתמא אחריני אשכח דתנן דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה דהא כולהו אינשי לא מטו למיחזי בלילא כדחזי סומא באחת מעיניו ביום וקתני דגומרין בלילה וכיון דגומרין בלילה דין הוא לסומא באחת מעיניו שידון ביום לכתחלה ומאי אולמיה דהאי סתמא מהאי סתמא איבעי' אימא סתמא דרבים עדיף דהך סתמא רבי מאיר היא ואי בעית אימא משום דקתני לה גבי הלכתא דדיינא למימרא דהיאך אגב גררא נסבא ולאו עיקר היא:" והנה הרי"ף אומר ש"האי סתמא" בא ודוחה "האי סתמא", והוא כלל את כל המשנה ב"סתם משנה ותנן כל הכשר לדון כשר להעיד", משמע שכל המשנה שם דחויה היא. ורמז לכך שהרי"ף דוחה את כל המשנה הוא שהוא מסביר שסומא באחת מעיניו הוא הכשר מכיוון שהוא דומה לדיינים שמתחילים ביום ומסיימים בלילה. אם כן, נראה שהסיבה שסומא בשתי עיניו פסול היא שהוא דומה למי שמתחיל בלילה וגומר בלילה (כמו שמפרש הסמ"ע על ש"ע חו"מ ז ב). אם כן, הרי"ף אינו נוקט בכלל "כל הכשר לדון כשר להעיד" על מנת לפסול את הסומא בשתי עיניו וזאת בהתאמה ללשונו לעיל לפיה כלל זה נדחה להלכה. (ואכן, לא מצאתי שהרי"ף משתמש בכלל זה בשום מקום). ובאמת המאור הגדול דוחה את הסברו של הרי"ף סיבת פסילת הסומא בעין אחת, והוא שהסיבה שאין שאין מקישים דינים לנגעים כרבי מאיר, ושהסיבה שהסומא בשתי עיניו פסול היא ש"כל הכשר לדון כשר להעיד". כלומר, נראה שהמאור הגדול מאשר את פרשנותי לרי"ף. אך ע' נימוקי יוסף ומלחמת ה' לרמב"ן על אתר, שמפרשים בצורה אחרת. גם המהר"ם על נידה נ ע"א מסכים לפרשנות הרח"ה (לפחות לשיטת רש"י לדעתו): "רבי יוחנן סתמא אחרינא אשכח וכו' וגומרין בלילה וכו' ופרש"י וכי היכי דלענין לילה לא מקיש לענין סומא נמי לא מקיש אפי' לא מקיש ריבים לנגעים ולפי פי' זה אפילו סומא בשתי עיניו כשר לדון לרבנן וכן כתבו התוס' הכא בהדיא דמה"ת לפסול כיון דלא מקשי ריבים לנגעים אבל הרי"ף סנהדרין בפרק אחד דיני ממונות מפרש שם בע"א ולדידיה סומא בשתי עיניו פסול לדון אפילו לרבנן וגורס בסמוך ההוא סמיא באחת מעיניו דהוה בשבבותיה דרבן יוחנן וכו' ע"ש". וכן נראה שהסמ"ע המוזכר לעיל מבין שנדחתה המשנה כולה לאור פירושו שהסומא בשתי עיניו פסול משום שכל היום לילה עבורו ולא משום ש"כל הכשר לדון כשר להעיד", וכמו הרח"ה.

[66] ע' ביאור הגר"א לש"ע חו"מ ז ב, המאור הגדול על הרי"ף סנהדרין יג ע"א, ועוד מקומות. נדמה, כפי שציינו מתנגדי הרח"ה, שהכלל "כל הכשר לדון כשר להעיד" אכן מתפקד בספרות ההלכה ככלל תקף (אך ע' בהמשך שאין פירושו בהכרח שנשים פסולות לדון). מקצת הסבורים שהכלל תקף מסיקים שהיות ופוסקים העולם שהסומא בשתי עיניו פסול אז הכלל "כל הכשר לדון כשר להעיר" קיים, אחרת מדוע הסומא בשתי עיניו, שפסול להעיד, אינו כשר לדון? (לדוגמה: פרייל, המאור, סימן נ"ה). אך אין פירוש זה הכרחי, הרי ניתן לפרש שהסיבה היא כי הסומא בשתי עיניו דומה למי שמתחיל בלילה ומסיים בלילה, שאסור אפילו בדיני ממונות, וכמו שפירש הסמ"ע (ש"ע חו"מ ז ב) שציינתי לעיל. זאת ועוד: יש שגורסים בגמרא בבבלי נידה נט ע"ב – נ ע"א שכתוב במפורש "סומא באחת מעיניו", וע' ברי"ף בסנהדרין הנ"ל, וכן מהר"ם על נידה נ ע"א ד"ה "בגמ' רבי יוחנן", ומכאן שניתן להסיק מגרסת הגמרא שהסומא בשתי עיניו פסול לדון, סיבת פסילתו תהיה אשר תהיה, ואין צורך ללמוד זאת מן הכלל "כל הכשר לדון כשר להעיד". ע' גם דבריו של הרב עוזיאל המוסבים על שיטת הרח"ה ממש: משפטי כרך ד' (חו"מ), סימן ה', ד"ה שוב ראיתי בספר מלכי בקדש.

[67] על אף שאינה משחקת תפקיד בדיון הראשונים, בין אחרוני האחרונים יש שביקשו להסיק שאישה פסולה לדון מסוגיה בבבלי גיטין ה ע"ב. הרח"ה אינו מתיחס לסוגיה שם בעיקר דיונו ב<u>מלכי בקדש</u>, אך במכתבים בכרך ד' הוא מציע שאין לה שייכות לענייננו. ע' הרח"ה, מלכי ד', מכתבים כב וכג, וכן עוזיאל, משפטי, כרך ד' (חו"מ), סוף סימן ה'. לדעות הדומות לאלו של הרח"ה בנוגע למשמעות הסוגיה בגיטין ע' ריטב"א, חידושי, עמ' שעג, בהפניות בהערה 968 של המהדיר.

שהן כשרות לדון על אף שפסולות להעיד. הרח"ה אינו נוקט בפרשנות זו מכיון שסבור הוא שכלל זה נדחה, אך בהחלט קיימת מסורת פרשנית שלפיה כלל זה תקף ופירושו "כל **איש** הכשר לדון כשר להעיד" כאשר משמעות הדברים היא שהאישה כשרה לדון על אף שאינה כשרה להעיד.[68]

כך או כך, לשיטת הרח"ה לא מצאנו עד כאן מקור המורה שאישה פסולה לדון. לעומת זאת, ניתן להסיק מסוגיות אחרות שהיא כן כשרה לדון. בבלי בבא קמא טו ע"א ובקידושין לה ע"א אנו שונים:

> דבי רבי אלעזר תנא: (שמות כ"א) ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה.

דהיינו , נשים נכללות במערך הכללים והעקרונות שהם דיני ממונות.[69] בנוסף, בבבלי גיטין פח ע"ב אנו שונים:

> ...היה ר"ט אומר: כל מקום שאתה מוצא אגוריאות[70] של עובדי כוכבים, אע"פ שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר: (שמות כ"א) ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים, דבר אחר: לפניהם - ולא לפני הדיוטות! א"ל: אנן שליחותייהו קא עבדינן.

אנו מוצאים שהכתוב "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" מתיחס הן לנידונים (בב"ק) והן לדיינים (בגיטין). והנה, בב"ק ובקידושין לומדים במפורש שהשוה הכתוב אישה לאיש לכל הדינים, ואילו בגיטין, שם מפרשים מיהם אלה אשר **אינם** ראוים לדון, פוסלים עכו"ם והדיוטות אך לא נשים. מכאן שנשים כשרות לדון הן, כדבורה אשר שפטה את ישראל. זו פרשנות הרח"ה. אמת, רוב המפרשים פירשו שהשוה הכתוב אישה לאיש להיות נידונה אך לא להיות דיינת[71], אך יש גם שותפים לפרשנות הרח"ה.[72]

אם כן, על פי שיטת הרח"ה מצאנו בבבלי סוגיה אחת שאינה מתיחסת לכשרות הנשים לדון וסוגיה נוספת ממנה ניתן להסיק שנשים כשרות לדון. הרח"ה מודה שהירושלמי לכאורה פוסק במפורש שהאישה אינה כשרה לדון[73], אך מציין שההלכה נקבעת על פי הבבלי ולא על פי הירושלמי וישנו גם תקדים לאישה דיינת: דבורה ששפטה את ישראל.

**הראשונים**

---

[68] זו עמדת התוספות בב"ק, עמדה זו מוזכרת ואינה נדחית בתוספות שבנידה ובגיטין, היא מתקבלת על דעתו של הריטב"א בחידושיו בקידושין, מוזכרת על ידי הרשב"א בחידושיו, והיא מוזכרת בשם "מקצת המפרשים" בספר החינוך. מראי המקום של כולם למטה בסמוך. מכאן ברור שקושיתו של הרב פרייל על הרח"ה בהמאור סימן נ"ה שברור שנשים פסולות לדון הרי אנו יודעים שהכלל כל הכשר לדון כשר להעיד תקף הוא מהיות הסומא בשתי עיניו פסול לדון, נתונה לביקורת משני צדדים: א' אין להסיק מפסילתו של הסומא בשתי עיניו שהכלל תקף, כפי שמבואר לעיל, וב' אין פירושו של הכלל בהכרח שנשים פסולות לדון.

[69] ע' רש"י שם לאופן שבו לפחות חלק גדול מן הראשונים הבינו חומר תלמודי זה.

[70] רש"י בבלי גיטין פח ב: אוגריאות - אסיפות כמו אוגר בקיץ (משלי י).

[71] ע' בדעות הנוגדות המובאות באותם מקורות עצמם, וכן במקומות הרבים המסוכמים בא"ת כרך ב, ערך אשה עמוד רנג טור 2. יש להניח שכל מי שפוסק שאישה פסולה לדון סבור שהשוה הכתוב אישה לאיש להיות בנידונים אך לא בדיינים.

[72] זו כנראה עמדת הריטב"א, חידושים, בקידושין ועמדת תוספי הרא"ש בנידה, וכן עמדת התוספות בב"ק טו ע"א. כמו כן, אסכולת פרשנית כזו מוזכרת בספר החינוך, וכן ברשב"א, חידושים, ועמדה זו מועלת כאפשרות שאינה נדחית בתוספות בנידה, וכן עמדה כזו מוזכרת וכנראה שאינה נדחית בתוספות בגיטין. כל המקורות האלה מובאים בהמשך. אך ע' תוספות יבמות מה ע"ב ד"ה מי לא טבלה לנדותה שנשים פסולות לדון.

[73] ירושלמי יומא פרק ה דף מג טור ב /ה"ז ובעוד מקומות. הרח"ה גם מעלה (מלכי ב', עמ' 183) את האפשרות שדברי הירושלמי "מעתה אין האשה דנה" הן בגדר תמיהה או קושיא ולא מסקנה. הוא גם מביא שורה של ראיות שלעיתים לשון זו משמשת בתפקיד שכזה, וכן מצביע על כך שאין מסורת מקובלת בין החכמים מהי קושיא ומהו מסקנה וזאת בניגוד למסורת כזו שקיימת בנוגע לבבלי. על אף שאיני כשיר לדון בפשוטו של הירושלמי מהו, ועל אף שהרח"ה צודק כי לעיתים "אלא מעתה" משמש קושיא בירושלמי, לעניות דעתי המילים "מעתה אין האישה דנה" אינן קושיא אלא מסקנה, הרי הדיון שם הוא על כך שאין האישה מעידה ועל כך אין חולק ועל מה יש להקשות? והאם יש להעלות על הדעת שכשרות האישה לדון כה מובנת מאליה שפסילתה יכולה לשמש קושיא? בכל אופן, לא מצאתי שותף להצעה חלופית זו המועלית על ידי הרח"ה בנוסף לטענתו המובאת לעיל בגוף העבודה.

עד כמה שידוע לי, העמדה המצדדת בכשרות נשים לדון לא הגיעה לספרי הפסק אפילו כעמדת מיעוט. על אף שישנם ככל הנראה ראשונים שסברו שנשים כשרות לדון, דעותיהם מופיעות רק בפירושים ובחידושים. מצב זה מקשה על הניסיון להסיק מה דעת הפרשן או החדשן עצמו, שהרי תמיד יתכן כי דבריו משקפים אפשרויות פרשניות שונות אך לא את דעתו של הפרשן עצמו, להלכה או למעשה. למרות זאת סוגות הפירושים והחידושים משמשות פוסקים בהכרעותיהם לעיתים קרובות ועל כן הניסיון להסיק מתוכן הדברים ומניסוחם מהי דעת הפרשן תואם את הנחות השיח שהרח״ה שותף לו[74]. עם סייגים אלה ניגש למקורות הרח״ה בספרות הראשונים.

הרח״ה טוען כי מפורש בתוספי הרא״ש על בבלי נידה מט ע״ב – נ ע״א שאישה כשרה לדון דיני ממונות. על הכלל במשנה ״כל הכשר לדון כשר להעיד״ נאמר כך:

> **כל הכשר לדון כשר להעיד** ותימה והרי אשה דכשרה לדון דכתיב והיא שפטה את ישראל גבי דבורה ואמרינן נמי ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם הוקשה אשה לאיש לכל עונשין שבתורה וכי היכי דהאי קרא איירי בנידונים איירי נמי בדיינים כדרשינן לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים אלמא אשה כשרה לדון ופסולה להעיד כדאיתה בריש שבועת העדות. וי״ל דה״ק כל איש הכשר לדון כשר להעיד. א״נ נהי דבנידונים אשה בכלל בדיינים אין אשה בכלל. ודבורה מלמדת דיני ישראל א״נ מחמת נביאותיה קבלוה עליהם.

ההנחה הראשונית בתוספי הרא״ש היא שנשים כשרות לדון. לאור הסתירה לכאורה בין הנחה זו לבין הכלל ״כל הכשר לדון כשר להעיד״ מוצעות שתי אפשרויות: א) שכוונת הכלל היא ״כל **איש** שכשר לדון כשר להעיד״, דהיינו הוא אינו מתיחס לנשים, ועל כן אינו סותר את ההלכה שאישה כשרה לדון ופסולה להעיד. ב) הנחתנו הראשונית מוטעית היא, נשים אינן כשרות לדון, ומקרה דבורה מתורץ בהתאם. נראה, אם כן, שהמניע לעמדה ״א״נ נהי דבנידונים אשה בכלל בדיינים אין אשה בכלל״ הוא הכלל ״כל הכשר לדון כשר להעיד״. ברם, בהמשך הדברים בתוספי הרא״ש מפרשים שכלל זה נדחה:

> **ומני רר״מ היא** תימה אמאי קאמר לאיתויי סומא ופליגא אסתם מתניתין דסנהדרין לימא לאיתויי אוהב ושונא דכשרין להעיד ואין כשרין לדון לר׳ יהודה כדאיתה בפ׳ זה בורר וי״ל דלא פסיקא ליה משום דלשאר אנשים כשרין לדון א״נ ע״כ מתניתין לא מיתוקמא כרבנן דהא קתני כל הכשר לדון כשר להעיד והרי סומא בשתי עיניו דכשר לדון דלא מקשינן ריבים לנגעים וההוא סומא דהוה בשיבבותיה דר׳ יוחנן מסתמא סומא בשתי עיניו היה ופסול להעיד...

על פי עמדה זו נראה שהכלל ״כל הכשר לדון כשר להעיד״ נדחה, שהרי לרבנן אפילו הסומא בשתי עיניו, אשר פסול להעיד לכולי עלמא, כשר לדון. אם כן, ההנחה הראשונית שאישה כשרה לדון בעינה עומדת, לכאורה.

ביטוי נוסף לעמדה זו מופיע בתוספי הרא״ש על המשנה בסמוך לסוגיתנו. במשנה כתוב ״ויש שראוי לדון דיני ממונות ואינו ראוי לדון דיני נפשות״ ובגמרא אומרים (נידה מט ע״ב) ״אמר רב יהודה לאתויי ממזר״. על כך נאמר בתוספי הרא״ש:

> **לאיתויי** ממזר. ותימה אמאי לא קאמר לאיתויי בעל מום שפסול לדיני נפשות...ולימא נמי לאיתויי אשה שכשירה לדיני ממונות כמו שמפרש לקמן ופסולה לדיני נפשות מאתך, וי״ל דלא מיירי אלא בפסול יוחסין...

בתוספי הרא״ש שואלים על הבאת הממזר דווקא בתור דוגמא של מי שראוי לדון דיני ממונות אך אינו ראוי לדון דיני נפשות. הרי גם אישה מהווה דוגמה טובה, שכן היא כשרה לדון דיני ממונות,

[74] בעיתיות זו מורגשת במיוחד בנוגע לספרות התוספות אליה נתיחס בהרחבה בהמשך. כאן בנוסף לקושי באשר לכוונת הדברים, אם להלכה ואם להעלאת אפשרויות ללא מחויבות מיוחדת כלפיהם, גם לא ברור מי הדובר. על כך ע׳ תא שמע, תוספות. גם כאן נשתדל להבהיר את האופן שבו הרח״ה ושאר החכמים מסיקים מתוך הדיון מסקנות לדינא על פי הנחותיהם הפרשניות.

כפי שמפורש בהמשך, ועל כן ניתן היה להביא אותה כדוגמה של מי שראוי לדון דיני ממונות אך לא נפשות. ההסבר שניתן לכך הוא שאישה אינה דוגמה רלוונטית כי המשנה עוסקת בפסול יוחסין. אנו רואים שבסוגיא זו בתוספי הראש מובאת עמדה שלפיה נשים דנות, והסיבה לכך שהובאה גם עמדה סותרת היא הכלל "כל הכשר לדון כשר להעיד". הרח"ה מסיק, במידה רבה של הגיון, שמשנדחה כלל זה נשים דנות.[75]

הרח"ה סבור שהתוספות שעל דף הגמרא מצדדים גם הם בכשרות האישה לדון. הוא מודה אמנם שבמקומות שונים נשמע כאילו סומכים הם על הכלל "כל הכשר לדון כשר להעיד", או שסתם סבורים הם שאין נשים דנות, אך כל זה, הוא מסביר, בא ליישב את הדברים עם שיטת רבי מאיר או משום שיקולים מקומיים אחרים, ולדעת רבנן נדחה הכלל ואישה כשרה לדון גם לדעת התוספות.[76] לדעתי לא ניתן להביא את כל התוספות האלו לדור בכפיפה אחת שכן מהדהדים בהם מגוון קולות אשר חלקם תואמים את דעת הרח"ה, חלקם שוקלים עמדות שונות, תואמות וסותרות את שיטתו, ללא הכרעה ברורה, וחלקם חולקים עליו. נפרוש את הזיקה בין שיטת הרח"ה לבין התוספות כפי שהם מופיעים על הדף, לפי עניות דעתנו.

ללא ספק בעולם התוספות מפעם הלך רוח לפיו השוה הכתוב בין אישה לאיש לא רק להיות נידונה אלא גם להיות דיינת. ראינו כבר שבתוספי הרא"ש ההכרעה היא לכאורה בעד עמדה זו. אך נראה לדעתי שהתוספות מקבלים את הכלל "כל הכשר לדון כשר להעיד"[77] היכן שסברו שנשים כשרות לדון סברו גם שפירוש הכלל הינו "כל **איש** הכשר לדון כשר להעיד" והיכן שסברו שנשים פסולות לדון בא הכלל כפשוטו.

המסורת הפרשנית המצדדת בכשרות האישה לדון אשר מתגלה בתוספי הרא"ש כנראה מקובלת גם על התוספות המופיעים בבבא קמא טו ע"א. שם אנו מוצאים בד"ה אשר תשים לפניהם השוה הכתוב אשה לאיש[78]:

א. תימה הא לפניהם לא איירי אלא בכשרים לדון דכן דרשינן בפרק בתרא דגיטין (דף פח: ושם) לפניהם ולא לפני הדיוטות

ב. ואשה פסולה לדון דתנן בפרק בא סימן (נדה דף מט: ושם) כל הכשר לדון כשר להעיד ואשה פסולה להעיד כדאמרינן בהחובל (לקמן דף פח.) ובפרק שבועת העדות (שבועות דף ל.)

ג. וי"ל דההיא דפרק בא סימן (נדה ד' מט:) באיש איירי כלומר כל **איש** הכשר לדון כשר להעיד

[75] וע' המאור לר' אלעזר פרייל, סימן נ"ה, שהקשה על דברי הרח"ה לפיהם אישה כשרה לדון לדעת תוספי הרא"ש בטענה שדבריהם "ולימא נמי לאיתויי אשה שכשירה לדיני ממונות" הם רק לתירוץ הראשון בד"ה "כל הכשר לדון כשר להעיד" (המצוטט בגוף העבודה לעיל). אבל לדעתי טענה מוזרה היא זו. כאמור, נראה שעל פי תוספי הרא"ש הכלל "כל הכשר לדון" נדחה. יוצא על פי הצעת הרב פרייל שתוספי הרא"ש מביאים כמובן מאליו בהקשר משנה אחרת את הדין שנשים כשרות לדון על אף שמדובר רק בתירוץ אחד מבין שניים לביאור כלל שנדחה להלכה בסוגיה הסמוכה. פשוט הרבה יותר לפרש כמו הרח"ה שהעמדה המקובלת על תוספי הרא"ש, לפחות בקטעים שציטטנו, היא שנשים כשרות לדון. יש לציין שבהקשר זה הרח"ה ביקש להסיק כי הרא"ש עצמו אשר לכאורה פסק בפסקיו שהאישה אינה כשרה לדון אמר זאת רק לדעת רבי מאיר ולדעת רבנן שכמותם הלכה. אך קשה לקרוא את הרא"ש כך, כפי שהשיבו המשיבים לרח"ה בזמנו. כידוע, היחס בין העמדות המובעות בתוספי הרא"ש לבין פסקי הרא"ש הוא שאלה מורכבת. להתיחסות מתוך השיח הרבני למורכבות זו ע' ח' קניבסקי, תשובות, סימן טו. לפסק הרא"ש ע' לעיל. וע' המאור לר' אלעזר פרייל, סימן נ"ה, ועוזיאל, משפטי, כרך ד' (חו"מ), סימן ה' על התיחסות הרח"ה לפסק הרא"ש.

[76] ע' מה שכתבנו לעיל, וכן הרח"ה, מלכי ד', מכתב לו.

[77] וזאת בניגוד לפרשנות הרח"ה שהובאה לעיל.

[78] כאן ובהמשך כל פיסוק או הדגש בתוספות הוא שלי.

ד. ומדכתיב (שופטים ד) והיא שפטה את ישראל בדבורה אין להביא ראיה דאשה כשירה לדון דשמא היו מקבלין אותה עליהם משום שכינה

ה. וא"ת בגיטין (ד' פח:) דרשינן לפניהם למעוטי הדיוטות, והכא דרשינן לרבות אשה, וי"ל דהתם ממעט משום דלפניהם קאי אאלהים דכתיב בפרשה

ו. וא"ת בלא לפניהם תיפוק ליה דבעינן מומחים מאלהים ויש לומר דלפניהם איצטריך לכל דבר עישוי וכפייה אף על פי שאינו דין דבעי מומחין וכן מוכח בפ"ק דסנהדרין (דף ז:) דדריש מאשר תשים אלו כלי הדיינין

בפסקה הראשונה התוספות מציינים שהפסוק "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם", שנדרש בגמרא כאן כמשווה אישה לאיש בדינים, עוסק גם בכשרים לדון. בפיסקה השניה תוהים כיצד זה, הרי אישה פסולה לדון על פי הכלל "כל הכשר לדון כשר להעיד". בפסקה השלישית הם מתרצים שיש לפרש שכוונת הכלל היא "כל **איש** הכשר לדון כשר להעיד" ועל כן אין זה נוגד את האפשרות ש**אישה** שכשרה לדון על אף שפסולה להעיד. בפסקה הרביעית מציינים שאין ללמוד לכאן או לכאן ממקרה דבורה[79]. בפסקה החמישית הם מעלים את הבעיה שבגמרא בגיטין לומדים מפסוק זה שהדיוטות אינם כשרים לדון, ואילו כאן מרבים נשים, והלא ידוע כי נשים הדיוטות הן.[80] הם מסבירים שהביטוי "אלה המשפטים" אכן מגדיר מיהם הנידונים והדיינים אך מכיוון שהמילה "לפניהם" מתיחסת למעשה ל"אלוהים", דהיינו לדיינים מומחים, שמוזכרים שם בפרשת משפטים, לומדים מכאן שהדיוטות פסולים. מכאן שאין אותה מילה מרבה נשים וממעטת הדיוטות (אשר נשים בדרך כלל מצויות ביניהם), אלא "לפניהם" מרבה נשים ו"אלהים" ממעטת הדיוטות.[81] לבסוף, מבהירים התוספות שעל אף שלומדים מיהם הדיינים הראוים מ"אלוהים", המונח "לפניהם" מתיחס גם לדיינים כשמדובר בדיינים שאינם מומחים.

מהאמור עולה, שבפסקות א-ד התוספות לומדים שנשים כשרות לדון (אך לא על סמך מקרה דבורה), ולאחר מכן מפרשים כיצד נשים בכל זאת נכללות ב"לפניהם" על אף שהדיוטות פסולים עקב הזיקה ל"אלוהים". ההסבר בפסקה האחרונה שלפיו המילה "לפניהם" עוסקת זיהוי של אלה המסוגלים להפעיל כוח כפייה באופן לגיטימי, משתלב יפה עם ההקשר הדרשני שאותו באו התוספות לבאר לכתחילה: כאשר מדובר בתחום שאינו מצריך מומחים, המילה "לפניהם" מלמדת שכל ישראל, נשים וגברים, נכללים הן בין הנידונים והן בין הדיינים, ואילו כאשר מדובר בתחום הנזקק למומחים, הדיוטות ממועטים על ידי המונח "אלוהים". התוצאה היא שנשים כשרות לדון בתחומים כגון הודאות והלוואות שאינם מחייבים מומחים, ממש כפי שנכתב בתוספי הרא"ש.

---

[79] יש להודות שפסקה ד' של התוספות כאן מעוררת ספק אם כוונתם להכשיר נשים. ראשית, היא נראית לכאורה כדחייה של ראיה שהובאה לסתור את עמדת התוספות. אם כן, עמדת התוספות היא שנשים פסולות לדון. אך קשה לפרש כך מכיוון שפסקה ג' היא הצעת פרשנות לכלל "כל הכשר לדון כשר להעיד" כך שפירושו הוא "כל איש". מהלך זה נראה כאמירה כמעט מפורשת שנשים כשרות לדון. הריטב"א מציג פרשנות זו כך: "דמתניתין דהתם בזכרים מיירי דאיש שכשר להעיד כשר לדון ולא ממעטינן מינה נשים [ד]מקרא מלא דיבר הכתוב (שופטים ד' ד') והיא שופטה את ישראל". אם כן, נראה שפסקה ד' אודות דבורה היא מאמר מוסגר, וכמו שהצענו למעלה בגוף הטקסט.

[80] פירשתי קושיא זו על פי הריטב"א, ע' בהמשך, אבל יתכן גם שהקושי טמון רק בכך שאותה מילה נדרשת כן לריבוי וכן למיעוט.

[81] וע' ריטב"א שם.

סיוע לפרשנות זו של התוספות ניתן להביא מכמה מקומות. באנציקלופדיה תלמודית פירשו שהתוספות כאן מכשירים נשים לדון.[82] כך פירש גם החיד"א בברכי יוסף[83]. כמו כן, כפי שנראה מיד, המהרש"א פירש קטע אחר של התוספות, אשר מקביל בלשונו ובמהלכו למצוטט לעיל בפסקה ה׳, שכוונת התוספות לומר שנשים כשרות לדון. אך הסיוע העיקרי לפרשנות המוצגת כאן הוא הריטב"א בחידושיו לקידושין לה ע"א:

אשר תשים לפניהם השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה. יש שפירשו בין לדון בין לידון ומאשר תשים דרשינן ליה דכתיב סתמא בין לאנשים ובין לנשים, דאילו לפניהם הא דרשינן ליה בסנהדרין (גיטין פ"ח ב׳) לפניהם ולא לפני גויים ולא לפני הדיוטות, והנכון דכולהו שמעת מינה לפני כל ישראל אנשים ונשים ולא לפני גויים, וכי תימא אם כן היכי ממעט מינה הדיוטות דהא כולהו נשים דישראל לא היו סמוכות, הא לא קשיא דקרא לא ממעט אלא גוים והדיוטות לאו מהכא נפקא כדמוכח בפ"ק דסנהדרין, ואשגרת לישן הוא וכדפרישנא בפרק בתרא דגיטין כנ"ל. והא דמרבינן הכא נשים לדון לא תיקשי לך הא דתנן (נדה מ"ט ב׳) כל הכשר להעיד כשר לדון ואשה אינה כשירה להעיד ואפילו הכי כשירה לדון, דמתניתין דהתם בזכרים מיירי דאיש שכשר להעיד כשר לדון ולא ממעטינן מינה נשים [ד]מקרא מלא דיבר הכתוב (שופטים ד׳ ד׳) והיא שופטה את ישראל, תוספות, ויש שפוסלין אותה לדון ומפרשים שופטה את ישראל כלומר מנהגת ודברית.

לדעת הריטב"א, אם כן, התוספות נקטו בקו פרשני המכשיר במובהק נשים לדון. הדעת נותנת שהוא מתיחס לקו פרשני זה כפי שהוא מופיע בפנינו בבבא קמא, שהוא הביטוי המובהק ביותר של שיטה זו, וכך קבע גם המהדיר של חידושי הריטב"א.[84] הריטב"א מביא אמנם ראיה מדבורה, ואילו התוספות לעיל דחו ראיה כזו מבלי להציגה באופן חיובי, אך כנראה שיש בפנינו רק חלק אחד מן הדיון שהרי בתוספות אחרים, כגון בנידה כפי שנראה, מביאים גם ראיה מדבורה. על פי המילים "יש שפירשו" שנראה הריטב"א הבין שלפניו מסורת של מי שנקטו בקו פרשני זה, ולא בהצעה שהועלתה ונדחתה. מן האופן המורחב והאוהד שבו הריטב"א מביא את הדברים, ניתן להסיק כי הוא התיחס לאסכולה זו ברצינות, אך לא נראה שאפשר להסיק מהי דעתו שלו.

לעומת זאת, בתוספות שבועות כט ע"ב ד"ה "שבועת העדות נוהגת באנשים אבל לא בנשים", אנו מוצאים:

א. בריש פרק שבועת העדות נפקא לן מועמדו שני האנשים אם כן אשה פסולה לדון דהא תנן פ׳ בא סימן (נדה ד׳ מט: ושם) כל הכשר לדון כשר להעיד והא דכתיב (שופטים ד) והיא שפטה את ישראל איכא למימר שהיתה מלמדת להם הדינים א"נ לפי שהיתה נביאה היו מקבלים אותה עליהם וכן יש בירושלמי מעתה שאין האשה מעידה אינה דנה

ב. מיהו תימה דספ"ק דב"ק (ד׳ טו. ושם) ובקדושין (ד׳ לה.) דרשינן מאשר תשים לפניהם דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל הדינים ואי אשה פסולה לדון הא לא מיירי לפניהם אלא בכשרים לדון כדדריש פרק המגרש (גיטין ד׳ פח: ושם) לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים לפניהם ולא לפני הדיוטות

ג. וי"ל דקרא איירי בתרוייהו בדיינים ובנידונים, וממעט עובדי כוכבים והדיוטות משום דלפניהם קאי אאלהים דמשמע מומחין, וקאי נמי אנידונין, וכל ישראל האנשים ונשים בכלל זה.

---

[82] א"ת, ערך בית דין, עמוד קסז טור 1 הערה 539 שפירשו שלדעת התוספות כאן אישה כשרה לדון.

[83] ברכי יוסף לחושן משפט, סימן ז, סעיף קטן י"א, מתוך גולינקין, סמיכה, הערה 50.

[84] ע׳ שם עמ׳ שעב הע׳ 961. ע׳ גם א"ת, כרך ב, ערך אשה, עמוד רנד טור 1 הערה 459 שהביאו את הריטב"א כמקור שנשים כשרות לדון. אך אולי התכוונו לא שזו דעת הריטב"א אלא רק שעמדה זו מצוטטת על ידו.

בפסקה הראשונה מוצגת המסורת שלפיה אישה פסולה לדון. בפסקה השניה התוספות מקשים על מסורת זו על פי ההנחה שהמילה "לפניהם", שהשותה אישה לאיש, עוסקת לא רק בנידונים אלא גם בדיינים. כלומר, גם התוספות כאן מכירים מסורת פרשנית זו ומתמודדים עמה. בפסקה ג' הם מדגישים שהפסוק אכן עוסק הן בדיינים והן בנידונים. וכן, כמו לעיל, הם ממעטים הדיוטות עקב הזיקה לאלוהים (מומחים). הפיסוק המוצע מבליט את פרשנותי לפיה המילים "וכל ישראל האנשים ונשים בכלל זה" מוסבות לא רק על "וקאי נמי אנידונים" אלא גם על הדברים הקודמים העוסקים גם בדיינים[85]. ענין זה חשוב כי הוא מראה שהתוספות כאן דוגלים באותה שיטה שלפיה "אלה המשפטים" משוה את האישה לאיש גם לדיינות, גם אם בסופו של דבר המסקנה היא שנשים אינן דנות. סיוע לפרשנות זו ניתן להביא מן המהרש"א על אתר[86]:

א. שבועות העדות כו' דקרא איירי בתרוייהו בדיינים ובנידונים כו' וקאי נמי אנידונים וכל ישראל כו' עכ"ל

ב. ר"ל ולענין דיינים הוה נמי [אשה] בכלל כל ישראל

ג. אלא דיצאת מן הכלל לענין דיינים מק"ו דפסולה לעדות וק"ל

אנו רואים שבפסקה השניה, לאחר שהמרש"א מצטט את עיקר פסקה ג' לעיל, הוא מסביר שקביעת התוספות שנשים נכללות בכלל מוסבת לא רק על הנידונים אלא גם על הדיינים, וכפי שהצענו (גם לגבי התוספות בב"ק לעיל). לכאורה, ניתן היה לפרש כמו בתוספות בב"ק לעיל ולהסיק מכאן שנשים כשרות לדון, וכי הכלל "כל הכשר לדון כשר להעיד" פירושו "כל איש הכשר לדון כשר להעיד". אך דא עקא, פרשנות זו לכלל זה אינה מוצעת בתוספות כאן. אדרבה, על פי מבנה התוספות הפסקה השלישית נועדה לפתור את המתח בין פסקה א', שבה אישה פסולה לדון, לבין פסקה ב' שבה השוה הכתוב אישה לאיש גם לענין דיינות. על כן, פירוש המהרש"א נראה מבטיח: אומנם השוה הכתוב אישה לאיש ולכן בהעדר שיקולים נוספים - נשים דנות. אך ישנו שיקול נוסף והוא שכל הכשר לדון כשר להעיד ולפיו, לכאורה, נשים אינן כשרות לדון.

עד כאן ראינו שני דיונים מקבילים, בב"ק ובשבועות, אשר בהם מופיעים מרכיבים עיקריים. בב"ק פתרו את הסתירה בין השוואת האישה לאיש בדינים לבין הכלל כל הכשר לדון כשר להעיד על ידי צמצום משמעות הכלל כך שנשים כשרות לדון. בשבועות, לעומת זאת, פתרו את הסתירה על ידי צמצום משמעות ההשוואה בין אישה לאיש כך שנשים אינן כשרות לדון.

גם בספר החינוך אנו מוצאים עדות לקיומה של אסכולה המכשירה נשים לדון[87]:

> אבל לדעת קצת מן המפרשים כשרות הן לדון, ואמרו כי מקרא מלא הוא שנאמר (ו)היא שופטה, ומה שאמרו בסנהדרין [דף ל"ד ע"ב] דכל שאינו כשר להעיד אינו כשר לדון, ונשים ודאי אינן כשרות להעיד כדמוכח שם [ב"ק דף פ"ח ע"א, שבועות דף ל' ע"א], אפשר שיאמרו לפי דעתם זה לפי שאין למדין מן הכללות [עירובין דף כ"ז ע"א].

ועתה לתוספות נדה נ ע"א ד"ה "כל הכשר לדון כשר להעיד":

א. וא"ת והרי אשה דכשרה לדון כדכתיב בדבורה והיא שופטה את ישראל בעת ההיא ובשלהי פ"ק דב"ק (דף טו.) דרשינן אשר תשים לפניהם השוה הכתוב אשה לאיש

---

[85] אך יש להודות שאולי פירוש הדברים הוא כך: פתרון המתח בתוספות הוא ש"לפניהם" מרבה נשים להיות נידונים, ובהקשר אחר, בו יש זיקה ל"אלוהים", ממעט הדיוטות ועכו"ם וכנראה גם נשים מלהיות דיינים. מכיוון שמדובר בשני הקשרים שונים לגמרי, אין זה קשה כל כך שאותו פסוק מרבה וממעט נשים, ולא כמו המהרש"א שהבין שמרבים נשים גם לדיינות באופן עקרוני. אך דעתי נוטה לפרשנות שהצעתי בגוף הטקסט לעיל.

[86] הפיסוק שלי אך התוספת "[אישה]" היא במקור.

[87] ספר החינוך מצוה עז ד"ה ונוהגת מצוה

לכל עונשין שבתורה וכי היכי דהאי קרא מיירי בנדונין מיירי נמי בדיינין כדדרשינן בהמגרש (גיטין פח:) לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים ואשה פסולה להעיד כדאמר בפרק שבועת העדות (שבועות דף ל.) וי"ל דה"ק כל איש הכשר לדון כשר להעיד

ב. אי נמי נהי דבנידונין הוי אשה בכלל מ"מ בדיינים אין אשה בכלל ודבורה היתה דנה ע"פ הדיבור אי נמי לא היתה דנה אלא מלמדת להם הדינים ובירושלמי פוסל אשה לדון אית דילפי מועמדו שני אנשים שני מעל פי שנים עדים ואית דילפי מוישארו שני אנשים במחנה.

והנה בתוספות שפנינו אותם שני מרכיבים ממש. אלא שכאן אין הכרעה ביניהם[88]. גם כאן המסורת שלפיה השוה הכתוב אישה לאיש גם לדיינות מוכרת היטב. מצב דומה אנו מוצאים בתוספות מסכת גיטין פח ע"ב ד"ה "ולא לפני הדיוטות":

א. תימה דמשמע דאיירי קרא בכשרים לדון ואילו בפ"ק דקדושין (דף לה.) ובב"ק (ד' טו.) דרשינן מינה דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה

ב. ואשה פסולה לדון דתנן בפ' בא סימן (נדה מט:) כל הכשר לדון כשר להעיד ואשה פסולה להעיד כדמוכח בהחובל (ב"ק פח.) ובפרק שבועת העדות (דף ל.)

ג. וי"ל דכלל דפרק בא סימן באיש איירי כלומר כל איש הכשר לדון כשר להעיד

ד. ומדבורה דכתיב בה (שופטים ד) והיא שופטה את ישראל אין ראיה דאשה כשרה לדון דשמא לא היתה דנה אלא היתה מלמדת להם הדינים א"נ שמא קיבלו אותה עליהם משום שכינה

ה. מיהו בירושלמי דיומא (פ"ו) יש מעתה דאין אשה מעידה אינה דנה

ו. ואומר ר"י דקרא משמע ליה דאיירי בכל ענין בין בדיינין בין בנדונין.

גם כאן אותם מרכיבים יסודיים. לדעתי הניסוח כאן נוטה למסקנה שנשים אכן כשרות לדון. ראשית, התוספות מציעים שכל איש הכשר לדון כשר להעיד ועוד בלשון של "יש לומר" המצביע, לכאורה, על מסקנה. גם כאן התוספות אינם סבורים שניתן להביא ראיה מדבורה. כך גם החתימה שדעת ר"י היא שהפסוק "אלה המשפטים" משוה אישה לאיש לא רק לנידונים אלא גם לדיינים. עם זאת, יש להודות שגם כאן קשה להכריע באופן חד משמעי מהי המסקנה[89]. נראה, אם כן, שבשתי התוספות האלו, נידה וגיטין, המסורת הפרשנית עליה מסתמך הרח"ה נשקלת אך אין הכרעה ברורה בעדה או נגדה. מצב דומה יש בחידושי הרשב"א ב"ק טו ע"א[90]

אשר תשים לפניהם השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה. ואיכא למידק דהא האי קרא לא מיירי אלא בכשרים לדון וכדדרשינן מיניה בפרק בתרא דגטין לפניהם ולא לפני גוים לפניהם ולא לפני הדיוטות

---

[88] הרב פרייל בהמאור סימן נה טען כנגד הרח"ה שהתוספות כאן הכריעו כתירוץ השני על פי התוספות הבאה ד"ה ורבי מאיר היא. זאת מכיוון שבתירוץ הראשון של התוספות בד"ה ורבי מאיר היא מנסים לפרש כך שהכלל כל הכשר לדון כשר להעיד יבוא גם לדעת רבי מאיר וגם לדעת רבנן, ואילו יחלקו רק על הסיפא במשנה שיש כשר להעיד ואינו כשר לדון. בתירוץ השני מעמידים את המשנה כרבי מאיר ולרבנן אפילו סומא בשתי עיניו כשר לדון וממש בניגוד לכלל כל הכשר לדון כשר להעיד. ואז מסביר הרב פרייל ש"קיי"ל דסומא בשתי עיניו פסול" על פי הרמב"ם וטוש"ע, ועל כן ברור שתוספות הכריעו בתירוץ הראשון כאן, שהסומא בשתי עיניו פסול על פי הכלל התקף כל הכשר לדון כשר להעיד. אך ברור שאין התוספות אחראים למה שכתבו הרמב"ם, בעל הטורים והבית יוסף ואין על סמך מה לקבוע שהכריעו כדעת הרב פרייל. לגופו של ענין, קשה לומר מהי המסקנה של התוספות בד"ה המתחיל ורבי מאיר היא. זאת מכיון שמצד אחד נראה שמכריעים שלרבנן אפילו הסומא בשתי עיניו פסול אך אז בהמשך חוזרים ועושים שימוש בכלל כל הכשר לדון כשר להעיד.

[89] וע' במהרש"א על אתר שהתקשה בפירוש התוספות כאן.

[90] אך לא נראה שזו דעת הרשב"א, וע' חידושי הרשב"א מסכת שבועות דף ל עמוד א.

ואשה פסולה לדון דתנן בנדה בפרק בא סימן כל הכשר לדון כשר להעיד ואשה פסולה להעיד כדאיתא לקמן בפרק החובל ובפרק שבועת העדות,
וי"ל דמתניתין דנדה באנשים מיירי ולא בנשים ואפשר שהאשה כשרה לדון מדכתיב בדבורה והיא שפטה את ישראל בעת ההיא,
ומיהו אין ראיה משם דשמא לא שהיא בעצמה דנה אלא שמלמדת להם ודנין על פיה, וא"נ בשקבלוה עליהם, ובירושלמי גרסינן בפרק שבועת העדות נאמר כאן שני ונאמר להלן וישארו שני אנשים מה להלן אנשים ולא נשים ולא קטנים אף כאן אנשים ולא נשים ולא קטנים למדת שאין האשה דנה מעתה אין האשה מעידה ע"כ, ותהדר קושיין לדוכתא לרבות נשים מכאן מנין,
וי"ל דמלפניהם מרבינן אפילו נשים שישנן בכלל דינין ומדכתיב תשים לפניהם דרשינן דיינים מומחין שיכולין לעשות ולחבוט וכדדרשינן בפ"ק דסנהדרין מכאן למקל ורצועה, ולפניהם נמי קאי אאלקים דכתיבי טובא בפרשה דהיינו מומחין.

לבסוף, ראוי להוסיף כאן עוד מקור אחד אשר אין הרח"ה מזכירו אך הוא בהחלט לרוחו. בספר קהלת ב ח כתוב "כָּנַסְתִּי לִי גַּם כֶּסֶף וְזָהָב וּסְגֻלַּת מְלָכִים וְהַמְּדִינוֹת עָשִׂיתִי לִי שָׁרִים וְשָׁרוֹת וְתַעֲנוּגֹת בְּנֵי הָאָדָם שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת". על פסוק זה מופיע מדרש[91]: "שדה ושדות דיינין זכרים ודיינות נקבות". דרשה זו הובאה בשתי שו"ת של אחרוני האחרונים, בתשובה אחת בתור מקור המחייב עיון ואילו בשני בתור מקור לכשרות נשים לדון.[92]

לא מצאתי בקרב האחרונים המגדירים עצמם אורתודוקסיים, המתבססים ברובם על השולחן ערוך, שותפים לדעת הרח"ה[93]. גם בקרב בני דורו של הרח"ה, הדנים בזכות הבחירה וההיבחרות של נשים, לא מצאתי מי שמקבל את שיטתו, אם כי רבים מקבלים את מסקנתו שנשים יבחרו וייבחרו כשוות בין שווים[94].

נדמה שבדברים לעיל חשפנו את רוב מקורותיה של שיטת הרח"ה בכשרות האישה לדון. על אף שבחלק מן המקרים נדמה היה לעניות דעתנו שפרשנות הרח"ה מהוה יותר הכרעה של פוסק מאשר קריאת המקור כפשוטו, בנוגע לחלק גדול מן המקורות מצאנו שפשוטם מהווה סימוכין של ממש לשיטתו. סופו של דבר, מוצדק לומר שהרח"ה עמל וגילה שסוגיות הגמרא ניתנות לפרשנות סבירה, במסגרת ההנחות הפרשניות של העולם הרבני, המורה על כשרות האישה לדון ושקיימת הלכה למעשה מסורת פרשנית כזו בין הראשונים. הרח"ה יצא חוצץ כנגד נטיית האחרונים ואחרוני האחרונים להתעלם ממסורת זו או להכחיש את קיומה כליל. אם צדקנו במיקום של דיון הרח"ה בסוגיה זו לעיל, הרי שהרח"ה חתר לכתחילה לשם הבלטת מסורת זו בכלל, ושילובה בפולמוס אודות זכויותיה המדיניות של האשה בפרט.

<u>נשים כשרות בכל המשימות בישראל</u>

עתה נפנה לסוגיה נוספת העומדת בלב שיטת הרח"ה, אשר מכשירה את האישה למשול בישראל, והיא עמדתו בנוגע לפסק הרמב"ם האוסר למנות אישה לכל המשימות שבישראל.

בספרי דברים אנו לומדים[95]:

---

[91] קהלת רבה (וילנא) פרשה ב ד"ה א [ח] כנסתי, וכן ילקוט שמעוני קהלת רמז תתקסח ("שדה ושדות, אלו דינין זכרים ודינין נקבות"), וכן מדרש זוטא - קהלת (בובר) פרשה ב ד"ה [ח] כנסתי לי ("שדה ושדות. אלו דיינים זכרים ודיינין נקיבות.")

[92] הראשון הוא שו"ת אפרקסתא דעניא חלק ד - חו"מ סימן שה ד"ה ואולי י"ל (כנראה מדובר בהערה של נכדו של ר' דוד ב"ר ברוך קלונימוס שפרבר אשר הדיר את תשובות סבו). השני הוא גולינקין, סמיכה, הערה 50.

[93] אך פוסקים קונסרבטיביים ישנם: ע' גולינקין, סמיכה.

[94] יש לציין במיוחד את הרב עוזיאל אשר מעיד על עצמו שכתב את תשובתו "האשה במושב בית דין" בעקבות דברי הרח"ה ב<u>מלכי בקדש</u>, וכן מאמץ חלקים גדולים משיטת הרח"ה באופן כללי, אך עם זאת דוחה באופן חד משמעי את שיטתו בנידון: עוזיאל, משפטי, כרך ד' (חו"מ), סימן ה'.

[95] ספרי דברים פיסקא קנז ד"ה (טו) שום

שום תשים, מת מנה אחר תחתיו. מלך, ולא מלכה. אשר יבחר ה' אלהיך בו, על פי נביא. מקרב, ולא מחוצה לארץ. אחיך, ולא מאחרים.

על פרשנות הרח"ה לספרי כאן אומר הרב עוזיאל[96]

והרה"ג המחבר [=הרח"ה] יצ"ו חשף זרוע עזו לעקור את הדבר מעיקרו, ופירש כונת הספרי לכונה אחרת, ודרש סמוכים לומר שמלך ולא מלכה הנאמר פה, הוא סיום מאמר הקודם של מתמנה אחר תחתיו, אבל אם מתה המלכה אין אנו חייבים למנות אחרת תחתיה.

ונכון סיכם הרב את שיטת הרח"ה. אין כלל איסור למנות מלכה על ישראל אלא שאין מצוה בישראל, בניגוד לנהוג אצל הפרסים כפי שאנו רואים במגילת אסתר, להשיא אישה למלך על מנת שתמיד תהיה גם מלכה. הרח"ה הביא כסימוכין לשיטתו שכתוב בספרי "מלכה" ולא "מולכת". רבים לא הבינו את טענת הרח"ה כאן וטענו נגד דבריו: הלא מלכה היא שם תואר ואילו מולכת היא בינוני פועל.[97] אך הרח"ה לא ביקש להסיק מסקנה מן הדקדוק אלא מן השימוש המקראי בשתי המילים האלו:

...שאין שם מלכה בכל התנ"ך לאשה המולכת רק הוא שם לאשת המלך, וושתי המלכה וגם אסתר המלכה לא מלכו בארץ כלל, ורק מפני שבעלן מלך הן נקראות מלכה כמו אישה ואשה, אבל אשה המולכת נקראת בעברית "מולכת" לא "מלכה" ועתליה "מולכת" בארץ...ואחותו "המולכת" ילדה...ולו חפצו לומר שלא נמלך אשה עלינו היו כותבים מלך ולא מולכת...

ואכן העיון בקונקורדנציה חדשה של א' אבן שושן מגלה שהמילה "מלכה" מופיעה בתנ"ך 36 פעמים כאשר 27 פעמים משמעה "אשת המלך". שבע הפעמים שבהן מובן המילה הוא "מושלת" הן מתיחסות לדעת אבן שושן למלכת שבא. הרח"ה מעיר שאין אנו יודעים מדוע מלכת שבא נקראה כך, אולי קודם לכן היתה אשתו של המלך.[98] יש רק שתי נשים נוספות בתנ"ך הזוכות לתיאור מעמדן באמצעות השורש מ-ל-כ: עתליה מתוארת פעמים כמולכת[99], ובת מכיר בן מנשה מתוארת כ"מולכת"[100]. מעניין במיוחד שעתליה, שמושלת ממשית ביותר היתה, אינה מתוארת אפילו פעם אחת כ"מלכה" אלא רק מצוין שהיתה "מולכת". הרח"ה לא העיר על כך, אבל יש לשים לב גם שהמונח "מלכה" מופיע בתנ"ך אך ורק בנוגע למלכויות זרות.

מבחינת חקר הלשון, ספק אם ניתן להסיק מסקנה כלשהי מתמונה זו מעבר למסקנה הברורה שהמינוח "מלכה" אינו שכיח במקרא וככל הנראה היה מזוהה בעיקרו של דבר עם תרבויות זרות. לא מצאתי בספרות חקר המקרא אזכור של הבחנה כגון זו שמציע הרח"ה[101]. בנוסף, יש לציין שהשימוש בלשון "מלכה" אינו נדיר בספרות חז"ל, אליה משתייך כמובן הספרי דברים, ולא מצאתי חלוקה שם כגון זו המקראית בין מלכה ומולכת. עם כל זאת, בתור מדרש המשמש אוקימתא על מנת להתמודד עם מקור בעיתי, נראה לי שטענת הרח"ה היא בעלת הגיון פרשני-משפטי ברור. אך ברור גם שרוב פוסקי הדור, אשר אינם מוכנים לחשוף זרוע עזם לעקור את הדבר מעיקרו, לא יקבלו אוקימתא מעין זו. נראה, אם כן, שהמקור העיקרי של מהלך זה בשיטת הרח"ה הוא סברתו שלו.

---

96 עוזיאל, משפטי, כרך ד' (חו"מ), סימן ו' ד"ה והרה"ג המחבר

97 ע' המשך דברי הרב עוזיאל שם, ובמכתבים רבים ברח"ה, מלכי ד'.

98 ע' הרח"ה, מלכי ד', מכתב ל'.

99 מלכים ב' יא ג, דה"ב כב, יב.

100 לדעת אבן שושן, קונקורדנציה, מדובר בשם פרטי. אך ע' רד"ק ומצודת דוד על אתר שהיא היתה מושלת ממש.

101 אם כי, אולי יש סיוע עקיף לשיטת הרח"ה מכך שהעבריים כנראה קראו ל"אלת השמיים" רבת העוצמה בשם "מְלֶכֶת השמיים" ולא "מַלְכַּת השמיים" וע' לקסיקון BDB עמ' 573.

סוגיה נוספת הקשורה בספרי דברים היא שאלת הנוסח. ממש בזמן שכתב את תשובתו בענין זכויות הנשים העלו מן הגניזה כתב יד של הספרי שבו כתוב[102]:

> דבר אחר שום תשים עליך מלך, מצות עשה. לא תוכל לתת עליך איש נכרי, מצות לא תעשה. איש נכרי, מיכן אמרו האיש ממנים פרנס על הציבור ואין ממנים האשה פרנסת על הצבור.

הרח״ה קבל על כך שלא פרסמו נוסח מדויק של כתב היד אלא רק ציטטו חלקים שונים על פי דיווחים של חכמים שונים. כך היה המצב בעת כתיבת התשובה. מאוחר יותר יצאה מהדורתו של פינקלשטין אשר העדיף את הנוסח הכולל איסור מינוי פרנסת (המובא לעיל). יש לציין כי מרבית כתבי היד אינם כוללים נוסח זה, כולל כתב יד רומי, והוא לא הופיע בדפוס הראשון[103]. לא אנסה לבחון את שיקוליו של פינקלשטין בהעדפת נוסח זה, אך נדמה שגם אילו הרח״ה היה משתכנע שנוסח כזה הוא אכן המקורי, עדיין היה דוחה אותו מבחינה הלכתית. זאת מכיוון שמניתוח דברי הרמב״ם, הרשב״א והר״ן עולה שנוסח כזה לא היה בפניהם.[104] למיטב ידיעתי נוסח זה או דומה לו, האוסר על מינוי פרנסת על ציבור, אינו מופיע לא בספרות חז״ל ולא בספרות הראשונים והאחרונים[105]. אומנם, רבים הם האוסרים על מינוי אישה לתפקידי שררה כלשהם, אך אלה מסתמכים על פסיקת הרמב״ם בעקבות דברי הספרי המובאים בגמרא ״מלך ולא מלכה״, כפי שנראה בהמשך, ולא על איסור המובא כביכול בספרי על מינוי פרנסת. על כן, נראה שהרח״ה היה דוחה נוסח זה כדעה יחידאית שלא נתקבלה להלכה[106]. מכאן שלדעתי ההתפתחויות המאוחרות יותר בבירור נוסח הספרי לא היו משפיעות באופן מהותי על שיטת הרח״ה בנידון.

בפני הרח״ה מכל מקום, עמדה מסורת של פרשנות ופסק העומדים בניגוד מוחלט לכל מגמתו בנידון. נציג את עיקר המקורות על מנת להקל על הדיון בהם:

פר׳ שופטים (דברים) יז, טו:

> שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא:

ספרי דברים[107]:

> שום תשים, מת מנה אחר תחתיו. מלך, ולא מלכה. אשר יבחר ה׳ אלהיך בו, על פי נביא. מקרב, ולא מחוצה לארץ. אחיך, ולא מאחרים.

בבלי יבמות מה ע״ב:

---

[102] ספרי דברים פיסקא קנז ד״ה דבר אחר.

[103] ע׳ שם, עמ׳ 209, בהערות המהדיר. וע׳ במיוחד הערתו של פינקלשטין לשורה 7: ״ואין ממנים [אישה פרנסה]...פ״ז, רמב״ם מלכים פ״א ה״ה; ועיין בספר מלכי בקדש לר׳ חיים הירשענזאהן, ח״ב ע׳ 192 והלאה״ (אשר שם דיונו של הרח״ה על נוסח הספרי).

[104] זו טענת הרח״ה ולדעתי הוא צודק. אולי בגלל ענין זה הפנה פינקלשטין לדיון הרח״ה. ע׳ בדיון הרח״ה שם.

[105] זאת למעט הפסיקתא זוטרתא, אליו התיחס הרח״ה באופן ישיר (הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 192 ואילך). אומנם, בדור הרח״ה היו שביקשו לשלול זכויות מדיניות מנשות ישראל בהסתמכם על נוסח זה של הספרי. אך יש לשים לב שכאשר ר׳ משה פינשטיין דחה הלכה למעשה את פסק הרמב״ם שאסור למנות אישה לכל המשימות שבישראל (בנסיבות מיוחדות ולא כנוהג כללי), הוא לא ראה צורך להתיחס לנוסח זה של הספרי.

[106] כך קובע הרח״ה לגבי נוסח דומה המופיע בפסיקתא זוטרתא. וכן כך קבע הרמב״ם בנוגע לדין המובא בספרי עצמו. והנה דבריו של ד׳ גולינקין (סמיכה, עמ׳ 17) על מקרה זה: ״בענין הפרת נדרי הבת הקטנה על ידי אביה הוא [הרמב״ם] פסק: ׳ואמרתי שוודאי דברים אלו הן לר׳ שמעון לבדו שסתם ספרי רבי שמעון ואילו היו דברים אלו הלכה ודאי לא הוה שתיק גמרא מינייהו, שלא תמצא לעולם אותו היקש באחד משני התלמודים ולא בתוספתא... לפי דברים אלו תפשתי סוגיא זו ולא יצאתי מפשטיה דקרא ואמרתי שזה היקש דרבי שמעון דברי יחיד הוא.׳ גולינקין ממשיך ומציין בהערה 20: ״שו"ת הרמב"ם ,מהד׳ בלאו ,סימן שכ"ו, עמ, 594-595 'התשובה מובאת במגדל עוז להלכות נדרים ראש פרק י"ב ובתוספות יום טוב על המשנה . בנדרים פרק א 'ומשם אצל רב צעיר ,עמ׳ 180״. גולינקין סבור שיש לדחות את העמדה האוסרת על מינוי פרנסת על צבור עקב אופיו המפוקפק של הנוסח עצמו, עקב היעדרותו מספרות חז״ל והראשונים, וכן על יסוד תקדים הרמב״ם כאן בדחיית הלכה מעין זאת המופיעה בספרי כדעת יחיד.

[107] ספרי דברים פיסקא קנז ד״ה (טו) שום.

רבא אכשריה לרב מרי בר רחל ומנייה בפורסי דבבל, ואע"ג דאמר מר: +דברים י"ז+ **שום תשים עליך מלך, כל משימות שאתה משים - אל יהו אלא מקרב אחיך**! האי כיון דאמו מישראל, מקרב אחיך קרינן ביה.

רש"י:[108]

כל משימות - מריבוייא דמשמעות דקרא קא יליף משום תשים מקרב אחיך תשים כל משימות ואפי' סנהדרי קטנה.

רמב"ם הלכות מלכים א ד-ה

ד: אין מעמידין מלך מקהל גרים...ולא למלכות בלבד אלא לכל שררות שבישראל...אפילו ממונה על אמת המים, ואין צריך לומר דיין או נשיא שלא יהא אלא מישראל **שנאמר מקרב אחיך תשים עליך מלך כל משימות שאתה משים לא יהו אלא מקרב אחיך.**
ה: אין מעמידין אשה במלכות **שנאמר עליך מלך ולא מלכה, וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש.**

הרח"ה מסביר, ראשית כל, שאין מדובר בדיון לשם עיון בלבד אלא מדובר בשאלות בוערות העומדות על סדר היום של התחיה הלאומית, כאשר שלילת זכויותיה המדיניות של נשות ישראל עלולה לפגוע במאמץ לכונן את מוסדות השלטון של הישוב. על כן, יש לבחון את הבנין ההלכתי שהוצג לעיל באופן ביקורתי ולראות אם אין אלטרנטיבה מלקבל אותו.[109]

מהלכו הראשון[110] של הרח"ה הוא לערער על הזיקה בין מדרש התלמוד לבין פסיקת הרמב"ם בנוגע לפסיקת האחרון שאין ממנים נשים לכל המשימות שבישראל:

...א"כ לא מקושר הדרשה של יבמות בכל משימות שאתה משים עם הדרשה של הספרי של מלך ולא מלכה, והדבר פשוט שהדבר הנלמוד מן לשון שימה אנו דורשים כל משימות ולא תוכל לתת עליך איש נכרי שהנתינה מענין שימה היא אנו דורשים כל משימות, אבל הדבר הנלמוד מלשון מלך שדורשין מלך ולא מלכה אין לו ענין עם משימות כלל, וזהו דוקא במלכות...[111]

דהיינו, הרח"ה מפרש כמו רש"י המובא לעיל שהדרשה ביבמות, הפוסלת מינוי גרים לכל המשימות, מבוססת על לשון "שימה": **שום תשים**, מקרב אחיך **תשים** עליך, לא תוכל **לתת**[112] **עליך** איש נכרי. הדרשה לומדת שלשון "שימה" חלה על "כל המשימות", ועל כן אסור למנות גרים לתפקידי שררה. לעומת זאת, הדרשה "מלך ולא מלכה", אינה קשורה כלל ללשון "שימה", ועל כן אין יסוד לדרוש שאין ממנים אישה לכל המשימות שבישראל אלא האיסור נשאר מקומי ושייך אך ורק למלכות: "מלך ולא מלכה".

הדיוק של הרח"ה לפיו ריבוי כל המשימות בישראל מוסב על לשון "שימה" דווקא מפורש כבר בספרות חז"ל[113] ומובא גם בתוספות[114]. מקורות אלה הם אולי הרקע להבחנה שהוא עושה. מכאן טבעי להקשות על דברי הרמב"ם. על פי נוסח הדברים שבפנינו, ברור שהרמב"ם החיל את ההרחבה של בבלי יבמות בעניין גרים גם על נשים, שהרי הוא משתמש באותה לשון ממש ובסמוך. מכאן הביא הרח"ה ראיה בנוגע לנוסח הספרי שהיה בפני הרמב"ם. מסתבר שהרמב"ם לא הכיר איסור מפורש בספרי על מינוי פרנסת על הציבור, שהרי בוודאי היה מביא את זה במקום לחדש מדרש משלו. הרח"ה טוען על יסוד מהלך זה שדעת הרמב"ם אינה משקפת כלל את דעת

---

108 על סוגיה מקבילה בקידושין עו ע"ב.
109 הרח"ה, מלכי ב', עמ' 193.
110 טענות הרח"ה באות משולבות זו בזו ב<u>מלכי בקדש</u> שם. כוונתי ב"מהלכו הראשון" כאן, ובביטוים דומים בהמשך, היא להגיון הפנימי של שיטת הרח"ה לדעתי.
111 הרח"ה, שם, עמ' 193.
112 רש"י אינו מתיחס למונח "לתת" כדוגמה "תשים".
113 ירושלמי קידושין פרק ד דף סה טור ד /ה"ה ...כתיב שום תשים עליך מלך אין לי אלא מלך מניין לרבות שוטרי הרבים וגבאי צדקה וסופרי דיינין ומכין ברצועה מניין ת"ל מקרב אחיך תשים עליך מלך כל שתמניהו עליך לא יהא אלא מן הברורין שבאחיך". ע' גם במדבר רבה (וילנא) פרשה ט ד"ה ז ד"א איש.
114 תוספות מסכת סוטה דף מא עמ' ב, וע' הפניתו של ר' פינשטין לתוספות כאן בהמשך.

הגמרא, דעתו אינה מקובלת על כל הראשונים, ולכן אין לנו לקבל את דעתו כאשר נסיבות הזמן מחייבות מתן זכויות לנשים.

מעניין להשוות את ניתוח הרח"ה כאן לניתוח דומה של ר' משה פינשטין[115]:

אבל יש לדון בזה מצד אחר, דהנה הרמב"ם בפ"א ממלכים ה"ה כתב וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש, ואף שלא ידוע לי בענייי מקום לדבריו דבספרי שציין הכ"מ והרדב"ז ומ"ע לא הוזכר אלא מלך ולא מלכה אבל דין כל משימות שלא יהיו נשים לא הוזכר שם, **וצריך לומר דהוא סברת עצמו** כמו שדרשינן לכל משימות שלא יהיו אלא מקרב אחיך ביבמות דף מ"ה, דרשינן נמי כל הדינים שבפרשה שנאמר על מלך גם לכל משימות שהוא גם לזה שנאמר בספרי מלך ולא מלכה שה"ה לכל משימות שלא ממנים אשה...

אבל משמע לי שלא כו"ע סברי כן [כגון ספר החינוך שחולק על הרמב"ם לדעת ר' פינשטין] ...**והטעם דמקרב אחיך קאי על כל משימות שהוא מרבויא דתשים כמו שקאי על מלך כדמשמע מפרש"י אבל דרשא ולא מלכה שנאמר רק במלך מנא להו שיהיה גם בכל משימות כן**, וכ"ש לתוס' סוטה דף מ"א שגם לענין מקרב אחיך יש חלוק בין מלך לשאר משימות שאין למילף מדין מלך ודין שאר משימות אינו מצד שיש לו כל דיני המלך **אלא משום דסמיך משימות למקרב אחיך** ש"מ דבעינן בהו מקרב אחיך קצת כגון אמו מישראל ומלך חזר ושנה עליו מקרב אחיך תשים עליך מלך דקפיד שיהיה אביו ואמו מישראל ע"ש **א"כ ודאי שאין למילף פסול אשה שנאמר רק במלך לומר שגם בכל משימות תפסל אשה ולכן משמע שהתוס' סוטה ודאי פליגי על הרמב"ם וכן משמע שיפלוג רש"י ור"ן קידושין /דף ע"ו/ כדכתבתי ממשמעות פירושם**...וא"כ צ"ע שיטת הרמב"ם ולכן לצורך גדול בשביל חיות האלמנה ובניה היתומים יש לסמוך על החולקים על הרמב"ם ולמנותה תחת בעלה להשגחה.

בהמשך נתיחס לחולקים על דעת הרמב"ם. אבל עתה ענייננו הוא קביעת הרח"ה ור' פינשטין כאחד שאין יסוד בספרי ובגמרא לפסיקת הרמב"ם שלפיה אין ממנים נשים לכל המשימות שבישראל. כמו כן, שניהם מסיקים מסקנה לדינא: בשעת הדחק יש לדחות את פסיקת הרמב"ם ולמנות נשים על ישראל.

יש לציין שבמדרש הגדול מופיעים דברים אלה:

ד"א שום תשים על' מ' ולא מלכה מלמד שאין מעידין[116] אשה במלכות וכן כל משימות שבישראל אין ממנין בהן אלא איש[117]

הופמן אף כלל קטע זה במדרש תנאים והוא מופיע שם בפרשת שופטים.[118] מדרש התנאים של הופמן, וכמובן מדרש הגדול, היו קיימים בפני הרח"ה ור' פינשטיין בעת שכתבו את הדברים לעיל. הרח"ה, בניגוד מן הסתם לר' פינשטין, בוודאי התעניין במחקריו של הופמן, ומפתיע שלא הזכירו[119], וכן מעניין שאף אחד משני החכמים לא הזכיר את נוסח מדרש הגדול. יתכן שסברו כי דברי מדרש הגדול משקפים דווקא את דברי הרמב"ם. אך ידוע שלעיתים מדרש הגדול חושף מקורות של הרמב"ם אשר אבדו לנו, ואולי הוא המצב במקרה שלנו[120]. מכל מקום, מבחינת שיטת הרח"ה, יש להניח כי החיל על מדרש זה במדרש הגדול את אותם העקרונות שהחיל על הנוסח הבעיתי מבחינתו בספרי דברים: אם נוסח מפוקפק הוא, אין לקבלו, ואם נוסח מהימן הוא, יש לדחותו כדעת יחיד שלא התקבלה: הרמב"ם לא היה צריך לפסוק כמותו, וגם כשפסק, יש לקבל את דעת חבריו הראשונים שחלקו עליו.

---

[115] שו"ת אגרות משה יורה דעה ח"ב סימן מד ד"ה נמצא שמצד. הדגשים, ומקצת הפיסוק, שלי.
[116] כך במקור.
[117] מדרש הגדול דברים, פרשת שופטים, יז:טו, עמ' 397.
[118] מדרש תנאים לדברים פרק יז פסוק טו.
[119] מדרש תנאים של הופמן פורסם ב1909-1908 (ע' ערכו בא"י)
[120] ע' שם.

על אף שבהחלט היו חכמים, אולי בעיקר בין האחרונים, שאימצו את פסיקת הרמב״ם שכל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש[121], רבים הם הראשונים והאחרונים שלא קיבלו דין זה, או שפירשוהו באופן שעולה בקנה אחד עם מציאותן בפועל של נשים מושלות. לאמתו של דבר, מפליא שמלבד נושאי כליו של הי״ד החזקה, ישנן מעט מאד התיחסויות לדין זה של הרמב״ם והעדרן בולט דווקא בהקשרים שטבעי שיתיחסו אליו, וסוגית כשרות האישה לדון תוכיח. בהלכות מלכים א ד, ההלכה שבאה לפני הפסק שאין למנות נשים לשום משימה, הרמב״ם קובע במפורש שדיינות היא ״משימה״. אך כפי שמציין הרח״ה, התוספות, תוספי הרא״ש, הרשב״א, הריטב״א וספר החינוך, אשר חלקם מצויים במובהק בנתיב השפעתו של הרמב״ם, אימצו שיטה שנשים כשרות לדון, או הציגו אותה בהרחבה תוך התיחסויות לקשייה, אך לא הזכירו כלל את איסורו הגורף של הרמב״ם. מכאן הסיק הרח״ה שלפחות התוספות חלקו במפורש על הרמב״ם[122]. הרח״ה גם טען במידה רבה של צדק שגם הנוקטים בקו פרשני לפיו נשים פסולות לדון ודבורה שפטה כי הנהיגו בה דין מלכות על אף שלא היתה מלכה, או שעלו אליה למשפט, חולקים על פסק הרמב״ם, שהרי ברור שמדובר בשררה ממשית.[123] הרב עוזיאל הסיק אותן מסקנות מאותן הסוגיות[124]. כמו כן, האגרת משה, שהובא לעיל, מסיק שעוד שורה של ראשונים חלקו על פסק זה של הרמב״ם. על אף שבסופו של דבר לא דחה את פסק הרמב״ם אלא מצא דרך אחרת להצדיק מתן זכויות מדיניות לנשים[125], סיכם הרב עוזיאל את הראיות נגד פסק הרמב״ם באופן הבא[126]:

> אבל חקירתנו תהיה אם דברי הספרי ופסק הרמב״ם הם הלכה פסוקה, או שיש ראיות מוכיחות לסתור את זה מהלכה. בהשקפה ראשונה היה נראה לומר, שכיון שהלכה זו לא נזכרה בתלמוד לא במשנה ולא בגמרא, ומכיון שלא נאמרה הלכה זאת של אסור מנוי אשה לפרנס על הצבור שנוהג גם היום, בדברי הפוסקים, הרי זו הלכה דחויה.

לסיכום, אומנם דעת הרח״ה לפיה אין ומעולם לא היה איסור למנות אישה מולכת על ישראל היא יחידאית ומקורה בסברתו שלו, שאר שיטתו בעניין כשרות האישה במילוי תפקידי שררה מהווה אימוץ והבלטה של פסיקה ומסורות פרשניות בקרב הראשונים והאחרונים. נדמה שבחר להבליט מסורות אלו ולפסוק על פיהן, על אף שהיו פנויות לפניו דרכים רדיקליות פחות ונוחות יותר להצדיק מתן זכויות מדיניות מלאות לנשים, על מנת לקרב את שיח החכמים שבימיו אל עבר הערכים הדתיים וההומניסטיים שעמדו בלב עולמו התורני.

---

[121] היו כמובן כאלה שביקשו לשלול זכויות מדיניות מנשות ישראל על יסוד פסק הרמב״ם. אך היו גם שקיבלו הלכה זו בהקשרים לא פולמוסיים, כגון שהסיקו שהדלקת הנרות של ביהכ״נ אינה ״מינוי״ הרי נשים מבצעות תפקיד זה וכל משימות שבישראל אין ממנים בהן אלא איש: פד״ר חלק ד עמוד 210.

[122] הרח״ה, מלכי ב׳, עמ׳ 193 ואילך. ובאמת יש להתפלא על עורכי הא״ת שהביאו את פסק הרמב״ם כדעת כולי עלמא וזאת במיוחד עקב העובדה שבסמוך לקביעה זו הזכירו בעצמם את המפרשים שנשים כשרות לדון: א״ת, כרך ב, ערך אשה, עמוד רנג טור 2.

[123] הרח״ה, שם, עמ׳ 194. הרח״ה מדבר על הפסיקתא זוטרתא, אבל ברור שיש לצרף דברים אלה למה שכתב בעמוד 193 על הרמב״ם. ע׳ במקורות שהבאנו בנוגע לכשרות האישה לדון לחלק מן המחזיקים בשיטה זו.

[124] עוזיאל, משפטי, כרך ד, (חו״מ) סימן ו. הרב עוזיאל דן הן באיסור מינוי אישה למשימות בישראל והן באיסור במינוי פרנסת על הצבור כאל הלכה אחת. הוא אף גורס את האיסור במינוי פרנסה ברמב״ם עצמו.

[125] וע׳ גולינקין, שם, עמ׳ 15 שהיה צריך לציין שמסקנת הרב עוזיאל לא היתה לדחות את הלכת הרמב״ם אלא ״ואם עדיין הלב מהסס בדבר, ובאמת שכך צריך להיות ולא לדחות הספרי ופסק הרמב״ם בהוכחות ודיוקים כל שלא מצאנו מפורש נגד דעתם, בכל זאת יש מקום להכשיר בחירתם מטעם אחר...״

[126] שם.

# פרק י': לא יהודים

## השיטה

### מבוא

ראוי לפתוח את הדיון במעמד הלא יהודי במדינת הרח"ה בציון העובדה שהרח"ה לא פיתח שיטה מלאה בהקשר זה. אומנם, ברור כי לא יהודים יזכו למעמד אזרחי שוויוני כמקובל במדינות הדמוקרטיות, כפי שנראה מיד, אך נדמה שהרח"ה לא גיבש משנה סדורה באשר לאופנים שאזרחות הלא יהודים תתאפיין ותתבסס מבחינה תורנית. בנוגע למעמד האישה או החילוני, הרח"ה נראה כניגש למלאכת הפרשנות אשר באמצעותה יגלה כיצד התורה מחייבת את עקרונות הצדק וההגינות הנעלים ביותר בחפץ גדול ואפילו בהתלהבות ממש. לעומת זאת, בנוגע ללא יהודים, הרח"ה נראה כמתמהמה. לאור הכבוד הגדול שרכש לתרבות הפוליטית האמריקנית, ורוח הפתיחות ואהבת האדם הנושבת בכל כתביו, עובדה זו אומרת דרשני. יתכן שהסיבה לכך היא שהרח"ה היה כה עסוק בשאלות הכרוכות בחיי היהודים שלא התפנה להעמיק במשמעות התורנית של שותפות הלא יהודים. או אולי בטחונו שהעמים ממילא יכפו על המדינה הסדר הוגן עם לא יהודים הפנה את מאמציו לתחומים שבהם ההכרעה טרם נפלה. בכל מקרה, הרח"ה לא הקדיש דיון עצמאי למעמדם האזרחי של לא יהודים והסתפק בהתיחסויות מזדמנות במסגרת דיונים בנושאים אחרים. באחד מן המקומות היחידים שהרח"ה מקדיש שורות מספר לזכות הבחירה והיבחרות של לא יהודים, הוא אף חותם "והדבר צריך הכרע", אך נדמה שלא הכריע לגבי השאלות שהעלה שם מעולם.[1]

אך עם כל זאת, ברור שהרח"ה חזה הענקת מעמד אזרחי מלא ושוויוני ללא יהודים בכל הנוגע להשתתפות בחיי המדינה וכולל הזכות לבחור ולהיבחר למוסדות השלטון. הוא קובע שבמדינת ישראל יהיו "זכיות גמורות לכל העמים אשר יושבים בה, כי אי אפשר לנו באופן אחר כי על תנאי זה ניתנה ההצהרה הבאלפרית, וזה רוח הדעמאקראט והצוויליזאטציאן האחרון בזמנינו".[2] במקום אחר הוא אומר על דברי הרב עוזיאל לפיהם לא יהודים ייהנו מזכויות מלאות של בחירה והיבחרות "אבל דברי כתר"ה שליט"א לענין בחירת המדינה בכלל עתה המה אמת וצדק ורוח אהבת אדם בהם בלי ספק".[3] הרח"ה מוסיף ומגלה את הנחתו שלא יהודים ישתתפו באופן פעיל בבחירות ישראל גם בהקשרים נוספים.[4]

במבוא לחלק האזרחות הצענו סקירה כללית של תפישת האזרחות של הרח"ה, וכן דברי ביקורת על חוקרי הרח"ה בהקשר הזה. עתה ניגש לבירור מעמיק יותר, על אף האופי החלקי של

---

[1] ע' הרח"ה, מלכי ב', עמ' 191.
[2] ע' שם. דברים אלה מובאים דווקא בהקשר בו הרח"ה קובע כי אסור ליהודים להצביע עבור לא יהודים משום "לא תוכל לתת עליך איש נכרי" אך אם בכל זאת יעברו על האיסור ויבחרו בלא יהודים, בחירתם של אלה בעלת תוקף היא על פי התורה. בהמשך אותו מכתב אל הרב עוזיאל הרח"ה הבהיר שעיקר כוונתו בדברים האלה היתה לקבוע כי בחירת נכרי על ידי יהודים היא תקפה ומחייבת ולא לברר את אופיו של האיסור הנ"ל אשר בכל אופן אינו נוהג לא בחו"ל ולא במדינת ישראל המודרנית אלא רק בשלב מתקדם יותר של הגאולה. נדמה שהמורכבות או העמימות הזו מעידה גם היא על האופי הלא מגובש של עמדת הרח"ה בנוגע לפרטי מעמדו האזרחי של הלא יהודי. ע' הרח"ה, מלכי ו', כרך ו', מכתב ד', עמ' 29.
[3] ע' במכתב הנ"ל אל הרב עוזיאל.
[4] בנוסף לדברים המוזכרים לעיל ע' בדברי הרח"ה אודות בחירתן של הנשים המוסלמיות והנוצריות, הרח"ה, מלכי ו', עמ' 100.

שיטת הרח"ה בנוגע לנושא זה, של התשתית הרעיונית-תורנית של מעמדם האזרחי השוויוני של לא יהודים במדינת הרח"ה.

## **הטעמים לשוויון אזרחי**

רוח הדמוקרטיה ומצות שופטים

כבר בדברים שציטטנו לעיל ניכר כי הרח"ה תפש את תחולתה השוויונית של האזרחות ללא חלוקה בין יהודים ללא יהודים כביטוי של רוח הדמוקרטיה המתפשטת בעולם בימיו. ניכר גם שהרח"ה תפש רוח זו כפרי ההתפתחות החיובית של תרבות האדם, כלומר, כקידמה מובהקת. ניכר גם שהרח"ה היה סבור שעמי העולם, ובראשם אנגליה, יחייבו את ישראל להנהיג נורמות דמוקרטיות מקובלות. הוא אף חיבר תשובה העוסקת במפורש בדרכים שבהן ניתן להתאים את חוקי המדינה היהודית שתקום לחוקים המקובלים באנגליה על פי דרישתה של האחרונה.[5]

קביעת הרח"ה שרוח הזמן מחייבת מתן זכויות מדיניות ללא יהודים אינה אמירה ערכית כללית בלבד אלא מהווה גם עקרון בעל משמעות הלכתית של ממש במסגרת שיטתו. ראשית, כפי שראינו בפרק ה' של עבודה זו, הרח"ה מפרש את מצות שופטים פירוש מדיני רחב כך שכל מוסדות השלטון משתלבים בתוכה, וזאת במיוחד בנסיבות כיום בהן לא ניתן לקיים את מצות המלך. שנית, כפי שראינו שם, מצות שופטים מכילה בתוכה משתנים תרבותיים-היסטוריים, כך שתוכנה משתנה בהכרח בכל דור ודור. המצוה אינה קובעת צורת השלטון, במובן רחב גם של ערכים ומוסדות, אלא מטילה על היהודים לברר לעצמם מהי צורת השלטון המתקדמת ביותר מבין האלטרנטיבות המעשיות הקיימות בדורם. בדיוננו שם ראינו כיצד שיטת הרח"ה מתבססת על מקורותיה בתלמוד, בראשונים ובאחרונים. מכל זה עולה שכאשר הרח"ה מביע את דעתו שהדמוקרטיה היא צורת השלטון הטובה ביותר בזמן החדש, ורוח הדמוקרטיה מחייבת מתן שוויון מדיני ללא יהודים, התוצאה היא שמצות שופטים מחייבת את אותו השוויון.

ראינו במהלך העיון בשיטת הרח"ה גם את המינוח שיחד לצורות שלטון העושות שימוש לא לגיטימי בכוח הזרוע, כלומר, שימוש שאינו מתבסס על בחירות דמוקרטיות המעידות על רצון העם. שלטון כזה אינו אלא "שעבוד מלכיות" בו "אדם ישלוט באדם לרע לו ואיש לבצעו ירדוף"[6]. מי שמנסים לשלוט באופן לא דמוקרטי, אפילו אם מדובר היה ביהושע ובית דינו החותרים להדביר עבודה זרה, "נקראים דספוטים נוגשים הלוחצים את העם ואין בריתם ברית ואין חוקם חוק..."[7] ברור על פי הגיון השיטה כי אלה תיאורים של צורות שלטון המנוגדות למצות שופטים. בימינו מצוה זו מחייבת שלטון "רק בסדר שראוי לפי המצב הציוויליזאטציאן...[ו]אין דרך היות נאות להעמיד את העולם על עמודי הצדק והמשרים רק הדרך הדעמאקראטי בלא שעבוד מלכיות אפילו ממלך ישראלי".[8]

ברור על פי דברים אלה שהעקיבות מחייבת שגם הלא יהודים ייהנו מהשתתפות שוויונית באותן בחירות המעגנות את הלגיטימיות של השלטון בישראל. לא יתכן להכריע הכרעה רחבה וחד משמעית כל כך שמצות שופטים מחייבת שלטון דמוקרטי כמקובל כיום, כאשר כל שלטון

---

[5] ע' הרח"ה, מלכי ג', "שאלת התאמת משפטי ישראל עם חוקי המדינה", עמ' 50 ואילך.
[6] הרח"ה, מלכי א', עמ' 36, והש' קהלת ח ט וישעיהו נו יא.
[7] הרח"ה, אלה ג', עמ' 57.
[8] הרח"ה, מלכי א', שם.

מנוגד לעקרון זה אינו אלא רוע, רדיפת בצע ודספוטיות נוגשת ולוחצת, ואז לסייג ולומר שהדברים חלים רק על יהודים. מכאן בטחונו של הרח"ה שרוח הדמוקרטיה מחייבת אזרחות שוויונית ללא יהודים על אף שהוא אינו עורך דיונים רחבים בכך. כמובן, דברים אלה נוגעים בעיקר להגיון הפנימי של שיטת הרח"ה ולא לחומרים ההלכתיים הנוגעים ללא יהודים. על אף שהרח"ה לא הציע שיטה של ממש בנוגע לחומרים אלה, כפי שציינו, ננסה אנחנו להצביע על הקוים הכלליים של שיטתו בהקשר זה בהמשך.

<u>היפוכו של דינא דמלכותא דינא</u>

היבט נוסף של שיטת הרח"ה, העומד בין הדברים ההגותיים הכלליים שעיינו בהם זה עתה לבין פרשנות למקורות ההלכה בה נעיין בהמשך, הוא תפישתו את הכלל דינא דמלכותא דינא (מכאן ואילך: דד"ד). כפי שראינו בפרק ג׳, הרח"ה הוא שותף מלא ויוצר למסורת הגותית ופרשנית, המיוצגת בראש ובראשונה על ידי רש"י, התופשת את תוקף הכלל דד"ד לא כביטוי לקנינו או לכוחו האישי של המלך הנכרי אשר בארצו יושבים היהודים אלא כביטוי להכרת התורה ברובד אוניברסלי של החובה האנושית ליישם את המשפט הטבעי הוא מצות דינים. כידוע, הזרם המרכזי במסורת ההלכה מחייב את כל באי העולם בשבע מצוות בני נח אשר ביניהן מצות דינים המחייבת כינונן וקיומן של מערכות משפט המופקדות על קיום שאר מצוות בני נח. הרח"ה תופש את מצות דינים כלבוש הנכרי של החובה האוניברסלית ליישם את המשפט הטבעי בכל קיבוץ מדיני אנושי, ואילו את מצות שופטים כלבוש היהודי הפרטיקולרי של אותה חובה אוניברסלית, כפי שראינו שם בהרחבה.

הדגשנו שם, וכן בפרק הראשון, שהרח"ה אינו סבור שישנה או יכולה להיות גרסה אחת בלבד של צורת שלטון משפטית-מדינית המהווה קיומה של החובה הכלל אנושית במצות דינים. כמו שמצות שופטים הינה בעלת תכנים יחודיים בהקשר היהודי על אף שהמשפט הטבעי בפני עצמו הינו אוניברסלי, כך דינא דמלכותא של מלכות ממלכויות העמים משקף את האופן היחודי שבו עם נתון מיישם את המשפט הטבעי על פי תרבותו היחודית. אך למרות ההבדלים, קיימת שותפות עקרונית בין כל גרסאותיו הפרטיקולריות של המשפט הטבעי. מכאן שעל אף שהיהודים אמורים לקיים את חובתם במשפט הטבעי באמצעות מצות שופטים היחודית להם, בעת העדר ׳דבר של ציבור׳, כאשר פזורים היהודים בין משפחות האדמה, מצטרפים הם הלכה למעשה לישום היחודי של מצות דינים של העם אשר בארצו הם יושבים. צירוף זה של היהודי הגולה אל הקיום היחודי של המשפט הטבעי באותו העם הנכרי מתבטא בתוקף הכלל דד"ד. היהודי חייב לכבד את משפט המלך שם לא כי הוא יושב על אדמתו הפרטית של זה אלא מכיוון שבהעדר אפשרות מדינית-משפטית לקיים את דרכו היחודית ביישום המשפט הטבעי, קרי מצות שופטים, עליו לחבור אל ישומו כפי שהוא קיים בפועל במקום אשר בו הוא מצוי, קרי מצות דינים.

בפרק ג׳ הדגשנו שהרח"ה אינו בין המרחיבים את תחולתו של הכלל דד"ד על היהודים. הוא מסייג שהאפשרות שהיהודי יקיים את חובתו האנושית האוניברסלית בחוק ובסדר על ידי חבירה אל חוקות הגוים היא מוגבלת לאותם תחומים שבהם אין הדבר כרוך באי נאמנות לתכנים היחודיים של תורת ה׳ המוטלים על היהודי בכל מקום ובכל זמן. על כן, הרח"ה נוקט בעמדה מצמצמת יחסית לפיה אין תוקף לכלל דד"ד לא רק אשר הוא מנוגד למצוה ממצוות התורה אלא אפיל ואם מנוגד הוא לעקרון הלכתי חשוב כגון המוציא מחברו עליו הראיה. לעומת זאת, הרח"ה

מצטרף באופן מובהק לזרמים המרחיבים את האוטונומיה המצויה במרחב המדיני התורני בדמות כח הציבור לחוקק בניגוד להלכה המקובלת ואף רואה בפעילות אוטונומית וחריגה זו שדה יצירה תורני וקדוש לכל דבר, כפי שראינו בהרחבה בפרק ד׳. הצענו שניגוד זה בין מגמתו המצמצמת בנוגע לתוקף דד״ד לעומת מגמתו המרחיבה בנוגע לכוח הציבור מוסבר בכך שהרח״ה אינו מגייס את הכלל דד״ד לטובת עיצוב שלטון התורה בישראל. הצענו שהסיבה שהוא בכל זאת מציע פרשנות שיטתית לתוקף הכלל דד״ד היא רצונו להבליט את הכרת התורה במשפט הטבעי. בנוגע לשלטון התורה בישראל מעדיף הרח״ה לעגן את עמדותיו בפרשנות למוסדות פנים יהודיים בלבד, הרי לב לבה של הציונות על פי שיטתו היא השבת דברו של הציבור היהודי באמצעות חידוש הלאומיות בארץ ישראל.

לדעתי עמדתו העקרונית של הרח״ה אודות הזיקה בין היהודים בארצות נכר לבין חוקות הגוים הנוהגות שם שופכת אור על עמדתו באשר לזיקה בין הלא יהודים בארץ הקודש לבין חוקת ישראל הנוהגת בה. כפי שהיהודים מקיימים את חובתם שלהם על ידי מתן תוקף לדין המלכות שם, כך הלא יהודים כאן מקיימים את חובתם שלהם על ידי מתן תוקף לדין המדינה היהודית כאן. מכיוון שהרח״ה אינו מייחס ציווי אלוקי יחודי לעמי העולם המחייב אותם בנאמנות לתכניהם הפרטיקולריים, יש להניח שהמגבלות החלות על היהודי באשר לתוקף הכלל דד״ד אינם חלים על הגוים, ואלה פשוט מצטרפים אל חוקת ישראל כל עוד מצויים הם בארץ ישראל. על כן, שותפותם האזרחית של הלא יהודים לשלטונות בישראל מהווה היפוך של שותפות היהודים לשלטונות הנכרים בארצות העמים. אומנם, שותפות היהודים שם לא התאפיינה במעמד אזרחי שוויוני. אך אין ספק שלדעת הרח״ה המצב הראוי על פי רוח הזמן הדמוקרטית הוא שהיהודים אכן ייהנו מזכויות אזרח מלאות במדינות אלו כפי שהם אכן זכו להן בארצות הברית בה ישב הרח״ה. וכאמור, דעתו שגם הלא יהודים בארץ ישראל יזכו לאותן הזכויות הדמוקרטיות המלאות.

<u>אחים הם אתנו: שותפות גרים ותושבים לברית העם בישראל</u>

נדמה שעל רקע דברים אלה יש להבין את דברי הרח״ה הבאים:

> בני נח בעצמם אחים הם אתנו לפי דת ישראל, וכאזרחים וכתושבים נחשבו בארצנו כאשר מקבלים עליהם לשמור אותן המצות אשר המה נצטוו עליהם בתורת ישראל, וכבר בארתי...בשם הרמב״ם ז״ל כי הנביאים שקודם משה רבינו ע״ה לא שולחו לבני אדם לאמר להם בשם ה׳ כי יעשו או לא יעשו דבר מה, רק היו מישרים בני אדם דרך עיון וסברה...ונתחייבו בני נח במצותיהם אז רק מצד הסברה...אבל אחרי שניתנה תורה ונישנית בדרך צווי כבר הם מחויבים בהם מצד צווי התורה ר״ל שעתה כבר נצטוו...
>
> ואחרי שהם מחויבים עתה במצותיהם מצד התורה שלנו, ועל ידיה יכולים להיות תושבים בארץ ישראל כגר וכאזרח הארץ, א״כ שייכים גם הם בבריתם ומצותיהם לתורת ישראל.[9]

ד׳ זוהר הסיק, בין היתר מדברים אלה, שדעת הרח״ה היא שבני נח ובני ישראל שותפים הם לברית אלוק והמבדיל בין היהודים לבין הלא יהודים היא תוספת הברית של ישראל היא ברית העם. ראשית, יש להודות כי עמדת הרח״ה אינה ברורה דיה. הרח״ה אכן מאפיין את ברית נח כברית אלוק, ולפחות עד שניתנה התורה היהודים והלא יהודים היו שותפים לברית זו. כמו כן,

[9] הרח״ה, אלה א׳, עמ׳ 5-6.

חובת בני נח בשבע מצוותיהם מתועדת בחומש אשר הינו המסמך המכונן של ברית האלוק בישראל, ועל כן במובן מסוים בני נח שותפים הם לברית האלוק של ישראל.[10]

אך לדעתי דברי הרח״ה סובלים פרשנות חלופית שמתישבת באופן משכנע יותר עם הגיון שיטת הרח״ה באופן כללי. ראשית, קשה לומר שברית האלוק של ישראל עם ה׳ היא הברית שמדובר בה כאשר אומר הרח״ה ״א״כ שייכים גם הם בבריתם ובמצותיהם לתורת ישראל״ מכיוון שברית האלוק הזו כוללת תרי״ג מצוות. אם בני נח היו שותפים לברית האלוק של ישראל מסתבר שהיו מתחייבים בכל המצוות כולן. בנוסף, לדעתי בדברים אלה של הרח״ה הדגש נופל על בני נח שהם גם גרים ותושבים בארץ ישראל. על כן, הרח״ה מדגיש פעמיים שהשותפות בין היהודים לבין היהודים בתורה מאפשרת את מעמדם של הלא יהודים **כאזרחים בארץ**. מכאן שעל אף שהרח״ה בוודאי רואה בבני אדם באשר הם כאחים במובנים שונים[11], קביעתו הנחרצת שבני נח ״אחים הם לנו״ במובן של שותפות ממשית לברית התורה מתיחסת בעיקר ללא יהודים גרים ותושבים שחיים **כאזרחים במדינת היהודים.** יש לציין עוד כי אולי ישנו מובן נוסף של קבלת ז׳ מצוות של בני נח בפני בית דין של ישראל בכך שלא יהודים אלה חיים את חייהם על פי חוקי המדינה היהודית. כבר ראינו שהמודל העיקרי של הרח״ה עבור המדינה היהודית אינו אלא בית הדין, ובמיוחד בית הדין הגדול, ועל כן מי שמתחייב בפני רשויות השלטון בישראל מקבל את חובותיו בפני ״בית דין של ישראל״.

---

[10] ע׳ זוהר, מחויבות, עמ׳ 233 וכן באלה א׳, שם, בסמוך לקטע המצוטט לעיל. וע׳ גם בדברי זוהר, שם, בעמ׳ 227 שם הוא מציע שתכנים נוספים נוספו לישראל ב**ברית העם** שנכרתה **עם הא״ל**. וכבר כתבתי בפרק ה׳ שאכן חלוקת הרח״ה בין ברית העם לבין ברית האלוק אינה נראית ברורה די צורכה בכמה מקומות. אך לדעתי עיקרי הדברים הם כפי שהצעתי שם, ואין כורתים כלל ״ברית עם״ עם הא״ל אלא רק בין בני אדם, ועל כן הצוים היחודיים מאת ה׳ לישראל נוספו בברית אלוק מיוחדת בין ה׳ לבין ישראל שלה אין בני נח שותפים. אומנם, תכנים אלה מאפיינים גם את ברית העם בישראל (הרח״ה, אלה ב׳, עמ׳ 64) אך זאת מכיוון שבני ישראל כרתו בינם לבין עצמם ברית לשמור את התכנים המיוחדים שנוספו להם בברית האלוק עם ה׳.

[11] לדוגמה, הרח״ה סבור שהיבטים שונים של המצוות הקשורות בצדקה וגמילות חסדים מתיחסים לבני נח כמו לבני ישראל. ע׳ הרח״ה, תורת, עמ׳ 158-160. זוהר הסיק בין היתר מדברים אלה שלדעת הרח״ה ״מנקודת המבט של התורה כל הדרישות ההתנהגותיות-מוסריות מופנות הן כלפי יהודי והן כלפי גוי״ וש״באופן פרטי [לעומת אופן לאומי או קולקטיבי] אין כל הבדל בין יהודי לגוי״ (זוהר, מחויבות, עמ׳ 227). אומנם הרח״ה טוען שם בנוגע לצדקה וגלמילות חסדים שהחובות היתרות של יהודים כלפי יהודים (אינן חלות על נכרים) משקפות שיקולים דתיים מיוחדים, ואילו בנוגע לצדקה ולגמילות חסדים החובות המוסריות חלות על כל אדם ואדם. אך טענתו של זוהר מרחיקת לכת יותר מאשר זו של הרח״ה. הרח״ה לא שלל את האפשרות שקיימות דרישות התנהגותיות-מוסריות מיוחדות בין יהודי ליהודי שאינן חלות על נכרים בכל הקשר ובכל תחום אלא דיבר רק על מצוות מסוימות. אדרבה, הזכרנו כמה פעמים שהרח״ה כתב שבריתות ישראל עם ה׳ יוצרות טיפוס **מדיני** מיוחד, היוצר ערבות יתרה בין יהודים, שבוודאי כולל גם דרישות התנהגותיות-מוסריות (הרח״ה, אלה ב׳, עמ׳ 64). כמו לגבי מעמד האישה, זוהר מפריז לדעתי ביחוסו אל הרח״ה תפישה ליברלית גורפת לפיה אין הבדלים חשובים באמת בין איש ואישה, יהודי ולא יהודי. אני מסכים עם זוהר שהרח״ה דגל בתפישה דמוקרטית המעניקה מעמד אזרחי שוויוני ללא יהודים במדינה היהודית, אך שוויון זה אינו הסקה מתוך העדר הבדלים חשובים אלא שיקוף היבט מסוים של התורה שבו קיים שוויון שכזה אותו הצענו לכנות ״המעמד האזרחי״ שהוא מקביל למה שהצענו לכנות ״המרחב המדיני״. יתכן שזוהר מניח שעצם המחויבות של הרח״ה לעקרונות הדמוקרטיה מחייבת אותו, מצד העקיבות, לכפור בקיומם של מעגלים שונים של מחויבות מוסרית בין אוכלוסיות שונות במסגרת מדינה דמוקרטית-ליברלית. אך הנחה כזו היתה מצריכה הנמקה מיוחדת הן מצד התיאוריה המדינית והן מצד יחוסה אל הרח״ה.

כאן המקום לציין שלדעתי אין להסיק מדברי הרח״ה בסוגיות הצדקה וגמילות החסדים שדעתו שהמונח ״אח״ חל על הלא יהודי בהקשר זה (על אף שכבר ראינו שבהקשרים אחרים הוא אכן מחיל ׳אחווה׳ על גרים תושבים), שהרי דרשת הרח״ה מתמקדת דווקא ב״וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ **גֵּר וְתוֹשָׁב** וָחַי עִמָּךְ״ (ויקרא כה לה). קרוב לומר שכוונת הרח״ה היא שהמצוות הקשורות בפסוק זה חלות הן על ״אחיך״ והן על ״גר ותושב״ (וע׳ פירוש רש״י על אתר ש״גר״ הוא גר צדק ו״תושב״ הוא אוכל נבילות). אם כן, ״אחיך״ ו״גר ותושב״ הם שתי קטגוריות נבדלות ששותפות להיבטים שונים של מצוות צדקה ואיסורי ריבית. שאלה דומה עולה בקשר להסקת א׳ שגיא מדברי הרמב״ן על פסוק זה שהרמב״ן סבור שהגר תושב הינו בבחינת ״אח״ לצורך פיקוח נפש בשבת (שגיא, הלכה, עמ׳ 205). לאור דרשות חז״ל (ע׳ לדוגמה בבלי ב״מ עא ע״א) נראה סביר יותר שכוונת הרמב״ן היא שמחללים את השבת להציל ״גר ותושב״, עליו כתוב ״גר ותושב וחי עמך״, **בנוסף** ל״אחיך״, אשר בנוגע אליו מתווסף האיסור להלוותו בריבית לחובה להצילו אפילו תוך כדי חילול שבת. אם כן, אין הגר תושב נקרא ״אח״ לדעת הרמב״ן.

כבר ראינו בפרקים האחרונים שאזרחות בשיטת הרח"ה פירושה שותפות להסכמה העקרונית המעניקה לגיטימיות לסמכות המדינית וכן לסמכות להפעילה. ראינו גם שהרח"ה אכן תופש את האזרחים הלא יהודים של מדינת ישראל כשותפים במובן זה ועל כן בעלי זכויות שוות הם בכל הקשור לבחירה והיבחרות למוסדות השלטון. וכן זכור לנו מפרקים ה' וו' שהסמכות המדינית, אופיה ועיגונה בהסכמת העם, הינה מהותה של ברית העם. על כן, לדעתי כוונת הרח"ה היא שכאשר אותם לא יהודים יושבים כגרים ותושבים אזרחי הארץ, הם שותפים ל**ברית העם** בישראל דווקא. אך עלינו לסייג במעט את הדברים. ראינו במבוא לחלק האזרחות שהרח"ה סבור שברית העם בישראל, על אף שענינה ומהותה הם הסמכות המדינית ולא הדתית-אלוקית, משקפת את תכניה המיוחדים של ברית האלוק בין ישראל לבין ה'. על כן, לדוגמה, מידת הערבות שקיימת בין יהודים חורגת מזו הקיימת בין אזרחים בשאר העמים. יתכן שאזרחים לא יהודים של המדינה היהודית לא יהיו חייבים במידה שכזו של ערבות כלפי שאר האזרחים. אך בכל הקשור למהות ברית העם כיסוד הסמכות הלגיטימית של המדינה, אזרחי המדינה הלא יהודים הינם שותפים מלאים לברית זו. יש לשים לב של על פי דברים אלה, זכויות האזרח של לא יהודים במדינת ישראל מגיעות להן בזכות, הרי לגיטימיות השלטון תלויה גם בהסכמתם, ולא בחסד.

פירוש הדבר הוא שהרח"ה מציע פרשנות מעניינת ומעמיקה לדעתי למושג "גר ותושב". נכרי שכזה הוא לא יהודי, על כן אינו באמת "גר" במובן הבתר מקראי של מונח זה כ"גר צדק", אך מצד שני אינו פשוט "תושב" במובן מצומצם, שהרי על פי שיטת הרח"ה הוא אזרח שווה זכויות. ניתן לומר, ובסעיף מקורות השיטה נרחיב את הדיבור על כך, שהמושג "גר ותושב" מכיל בתוכו סתירה מובנית וזאת כאשר מונחים אלה מפורשים על פי משמעויותיהם הרבניות. פתרון הרח"ה הוא, אם כן, שאותו לא יהודי הוא אכן "גר" לענין תושבות, אך רק "תושב" לענין גרות. כלומר, אזרחי ישראל הלא יהודים הם "ישראלים" במובן עמוק מאד בכך שהם שותפים, לפחות באופן חלקי, לברית העם המכוננת את הסמכות המדינית בישראל. אך מצד שני, הם אינם שותפים לתכנים היחודיים הנוספים של הקיום היהודי הנובעים מן הזיקה היחודית בין ישראל לבין ה' המעוגנים בברית האלוק. אם כן, גרים ותושבים הם מעין יהודים למחצה, הם יהודים מבחינה מדינית או ליתר דיוק "ישראלים", אך נכרים מבחינה דתית ועל כן "לא יהודים".

דברים אלה עולים בקנה אחד עם הצעתנו בדבר היפוך הכלל דד"ד. הרי כאשר הרח"ה קובע שחובת היהודי לכבד את חוקות הגוים בעת הגלות בארצותיהם נובעת מן החובה האוניברסלית של כל בני האדם במצות דינים, הוא למעשה הופך את היהודים לבני נח למחצה. אומנם, היהודים הם עדיין יהודים, ועל כן אינם יכולים לציית אפילו לחוקי הגוים המהווים קיום של מצות דינים אם חוקים אלה נוגדים את תכני בריתות העם והאלוק של ישראל. אך בנוגע לאותם חוקים אשר אינם נוגדים את התורה, תוקפם נובע מחובת היהודים לקיים את המשפט הטבעי לא במסגרת מצות שופטים היחודית להם אלא במסגרת מצות דינים החלה על כל בני נח. אם כן, היהודים עצמם הם מעין גרים ותושבים בארצות נכר. הם גרים לאותם היבטים של מצות דינים של בני נח החלים עליהם בעדר קיום לאומי יהודי, אך הם רק תושבים זרים בנוגע לחלק מתכני חוקות הגוים עקב מחויבותם לדינים המיוחדים לישראל. אם כן, טבעי הוא שהיפוך הדברים, כאשר לא יהודים באים על קיום חובתם במשפט הטבעי באמצעות התיקון המדיני בישראל, שגם הם יהיו גרים ותושבים ממש במובן זה.

אין ספק שבהצעותיי כאן המשוער עולה על הוודאי. לאור מעט החומר שסיפק לנו הרח"ה אודות שיטתו בנוגע לאזרחות לא יהודים במדינה היהודית אין בידינו להציע הרבה מעבר להשערות שכאלו. אך לדעתי הדברים לעיל נענים הן לרמיזות שהרח"ה פיזר פה ושם בין כתביו והן להגיון המפרנס את שיטתו התורנית-מדינית באופן כללי.

## מקורות השיטה

לאור אופי דיון הרח"ה באזרחות לא יהודים, אין באפשרותנו לדון במקורות השיטה באופן שעשינו בשאר הפרקים. מקורות שיטתו בנוגע למשפט הטבעי, מצות דינים, מצות שופטים ודד"ד נידונו כולם במקומם במהלך הפרקים הקודמים. ישנן מספר סוגיות שבהן הרח"ה כן הציע פרשנות מפורטת למקורות שונים הנוגעים ללא יהודים, כגון בנוגע לצדקה וריבית, אך לא נראה שסוגיות אלו מאפשרות להוסיף על גבי השערותינו לגבי תפישת הרח"ה אודות אזרחות לא יהודים או למצוא בהן סימוכין לשיטתו.[12]

על כן, נציע במקום זאת ניסיון לעמוד על קוי המתאר הכלליים של מקורות שיטת הרח"ה בסוגיה שלנו על פי הדברים המעטים שראינו לעיל ולאור דרכו ההגותית והפסיקתית כפי שהתגלתה לנו בסוגיות אחרות. במהלך עבודה זו ראינו את דרכו של הרח"ה בעיגון שיטתו במקורות בהקשרים שונים כאשר בדרך כלל חותר הוא להתמודד ישירות עם המקורות הקדומים ומכוננים של השיח ההלכתי במקרא, בתלמוד ובראשונים ולעיתים להציע להם פרשנות חדשה. בסוגיות כמו זכות הבחירה של נשים או הצידוק לאי הורדתם לבור של הציונים החילונים, הרח"ה אינו מסתפק בפתרונות נקודתיים ומאוחרים אלא מבקש להשתית את מסקנותיו על תובנות העולות דווקא מיסודותיהם הקדומים ביותר של הדינים הרלוונטיים. בנוגע לנשים ראינו שהוא אינו מאמץ פתרון של "קבלה" או של "תקנה" אלא מבקש להוכיח כי נשים כשרות לדון, ועל כן גם למשול, מעיקר הדין במקרא ובתלמודים. כמו כן, הרח"ה אינו מעוניין להוציא את החילונים מבור המשומדים באמצעות פתרון נקודתי כגון חוסר יכולתם של בני דורנו לקיים את מצות התוכחה כפי שעשה החזון אי"ש, על אף שגם בפתרון זה הגיון עמוק כפי שציינו, אלא מבקש להוכיח שהינם ראויים ליחס של רעים ואחים, ואפילו של כבוד והערכה בנוגע למפעלם הלאומי, על פי התורה המבחינה בין אנוסים, שוגגים ומזידים.

[12] וכן, סוגיות אלו זכו לטיפול על ידי חוקרי הרח"ה כגון זוהר (ע' בהמשך). בהקשר זה ברצוני להסתייג מחלק מדיונו של זוהר במקורות הרח"ה בנוגע ללא יהודים (זוהר, מחויבות, עמ' 235-226). זוהר, בבואו "לבחון את מידת התמודדותו של הרח"ה עם החומרים ההלכתיים" הרלוונטים שם מוצא שהתמונה העולה מהם היא "מורכבת יותר מזו שהרח"ה מציג" ולכן הוא מסופק אם "ניתן לקבל את קביעתו הגורפת של הרח"ה שההלכות המוסריות חלות על יהודים וגויים כאחד מלכתחילה". כבר ציינתי שלדעתי הרח"ה לא טען טענה כה גורפת לגבי ההלכות המוסריות. מעבר לכך, הרח"ה אינו היסטוריון של ההלכה ולא חוקר של "היהדות", אלא פוסק והוגה דעות. על כן, הוא אינו חותר להציג תמונה אובייקטיבית ומקיפה של "החומרים ההלכתיים" אלא את ההלכה המחייבת היא דבר ה'. החתירה להבין את כוונות ה' מתבססת הן על ניסיון להבין את פשוטם של המקורות והן על פרשנות יוצרת המלווה בהנחות ובהכרעות ערכיות. על כן, אם התמונה שעולה משיטת הרח"ה לא היתה מדגישה ומצניעה, מבליטה ומפתחת את התכנים המרכיבים את התמונה העולה מחקר אקדמי של מקורות ההלכה, הרח"ה לא היה עושה את עבודתו כפוסק. מכאן שיש לתפוש את עמדת הרח"ה לא כתיאור אלא כהכרעה תורנית (המהווה בין היתר הכרעה פרשנית, ערכית, דתית, הגותית וכו'). השאלה אם "ניתן לקבל" קביעה כזו מצריכה **הכרעה תורנית** במובן הנ"ל גם היא, ולא מסקנה מחקרית-אקדמית. הביקורת שלי על זוהר מופנית למעשה רק כלפי החלק הראשון של דיונו במקורות שיטת הרח"ה. בהמשך הדברים הוא חוזר ומדבר על מגמות הפרשנות והפסיקה של הרח"ה באופן שתואם את העמדה המובעת כאן. כמו כן, מקובל עלי האופן שבו הוא ממקם את הרח"ה בין הפוסקים בשאלות הנוגעות למעמדם של גוים בהלכה באופן כללי: ע' שם בדבריו ובהפניותיו לספרות המחקרית על הנושא.

נדמה שיש כמה סיבות למגמת הצלילה לעומק של הרח"ה. ראשית, כתלמיד חכם החותר להבין את משמעות דברי ה' הבוקעת מתוך נבכי מסורת התורה בבכתב ובבעל פה, הרח"ה משתוקק לגעת בעומק ולא רק לצוף מעל פני הדברים. שנית, תפישת הרח"ה המדגישה את הזיקה ההכרחית בין הטוב והאמת לבין תכני תורת ה' מניעה אותו לחתור לעצב לא רק את ההלכה המעשית אלא גם את האמירה הערכית העולה מהתשתית התורנית עליה ההלכה המעשית סמוכה. אימוץ הפתרונות הנקודתיים יותר לסוגיות כגון זכות הבחירה של האישה או מתן לגיטימיות לחילונים היה מותיר את עיקרי הדברים מנוגדים לערכי הטוב והאמת כפי שהם נתפשים בעיני הרח"ה. היה נדמה, לדוגמה, שאילולא שיקולים נקודתיים, אפילו טכניים, דבר ה' היה מרחיק את נשות ישראל מִשותפות מלאה בממלכת כהנים ודוחה את החלוצים הציוניים מעל פני גוי קדוש. לעומת זאת, על פי שיטת הרח"ה, לא רק הדינים למעשה אלא גם התשתית התורנית הסומכת את הדינים להלכה מבשרת על מגמות ערכיות הנאות למי שכל דרכיו משפט.

על כן, לו הספיק הרח"ה לפתח את שיטתו בנוגע לאזרחות לא יהודים באופן מלא יותר, קרוב לומר שלא היה תוקע את יתדות השיטה על עקרונות כגון מפני איבה או דרכי שלום, אפילו בלבוש מודרני כגון אילוצי האומות או המשפט הבינלאומי, אלא צולל היה לתוך עומק הדברים ומגלה שעל פי עקרונות היסוד של הלכות נכרים התורה מקנה מעמד שוויוני לאזרח **ישראלי** הנאמן למדינתו על אף היותו נכרי מצד דתו.

ואכן נדמה שתחום הלכות נכרים מציע תכנים תורניים המתאימים, אולי באופן יוצא דופן, לפרוייקט פרשני כגון זה. אחד מסימני ההיכר הבולטים ביותר של תחום זה הוא המורכבות הגדולה אם לא העמימות של הגדרות היסוד של מיהו הנכרי, מהם חובותיו ומהו מעמדו בישראל. כבר במקרא עצמו ניכר שהתקיימו סוגים רבים של גוים וגרים בדרגות שונות שזכו למעמדים שונים בתורה.[13] חז"ל ירשו קטגוריות מורכבות אלו וניסו להגדירם וליישמם אל מול מציאות חדשה אשר הציעה שפע של גוים וגרים חלקיים חדשים המקיימים זיקות שונות ומשונות אל תורת ישראל וזאת בתנאים מדיניים חדשים ומשתנים[14]. נדמה שמציאות היסטורית ומשפטית מאתגרת זו היא הרקע המתאים להבנת הקושי באפיון "הגוי" התלמודי בכלל, כגון בנוגע לניסיון לברר היכן מדובר בעובד אלילים והיכן מדובר באדם בעל מעמד לגיטימי כגון גר תושב, ולהבנת המחלוקת התלמודית מרחיקת הלכת אודות מיהו גר תושב בפרט[15].

על יסוד החומרים הקדומים האלה צמחו שיטות רבות ושונות בנוגע להלכות הנכרי, חלקן דומות למגמת הרח"ה וחלקן נוגדות אותה.[16] אך שיטה אחת בולטת בהתאמה מרחיקת

---

[13] המונחים גר תושב, נכרי, גר וכדומה כולם כנראה מציינים מידות שונות של זיקה אל נורמות התורה ומעמדות תורניים שונים בהתאם. ע' על כך, גוטמן, נכרי, עמ' 17-8, וכן זליגמן, גר, עמ' 545 ואילך. להבדלים אלה היו השלכות מרחיקות לכת אודות מעמדם של הלא יהודים למיניהם לרבות הבדלים חשובים ביותר בנוגע לשפיכות דמיהם. על כך ע' גוטמן, שם, וכן אייכלר, רצח, 426-431.

[14] ליברמן (יוונית, עמ' 62) אומר על תקופה זו "נתקיימו אז (כפי שיש להניח) כיתות שונות של גרים-למחצה, שכל אחת מהן קיבלה חלקים שונים של מצוות ומנהגים של היהדות. החכמים ניצבו לפני מצב קיים והיה עליהם להכריע, איזה סוג של גרים-למחצה הוא הוא גר תושב האמור בתורה." דברים אלה מבטאים את המציאות המשפטית המאתגרת והנזילה של הלכות הנכרים בתקופת התנאים. חוקרים רבים ניסו לשרטט את דמותם של גוים אלה בתקופת התנאים וביחס התנאים אליהם. ע' על כך, לדוגמה, קראבל, יראי; אוברמן, יראי; פלדמן יהודי; ליברמן, יוונית; ריינס, יראי.

[15] בבלי ע"ז סד ע"ב. לדיון בסוגיה זו לאור השאלות ההלכתיות וההיסטוריות הנוגעות במעמד הגוי בתקופת התנאים, ע' כהן, היחס, ובמיוחד בעמ' 104-106.

[16] על כך ע' זוהר, מחויבות, עמ' 208 ואילך.

הלכת שלה לשיטת הרח"ה באופן כללי עד שברצוני להציע כי לו הרח"ה הספיק לפתח את שיטתו בתחום זה די צרכה, היא קרוב לוודאי היתה דומה מאד לאותה שיטה. מדובר בשיטתו של ר' מנחם המאירי. על אף שחלק מכתבי המאירי כבר ראו אור בחיי הרח"ה[17], האחרון אינו מרבה לצטט את הענק הימי הביניימי, ונדמה כי לא הכיר את שיטת המאירי בנוגע לנכרים על בוריה. עתה נציין בקצרה את המאפיינים של שיטת המאירי שהופכים את פרשנותו למעמד הנכרי מתאימה כל כך לשיטת הרח"ה באופן כללי.

ראשית, מ' הלברטל הראה שעיצוב מעמדו של הנכרי בהלכות המאירי מתבסס בין היתר על חלוקה סמויה בין תחומי חיים והלכה שונים.[18] חלוקה סמויה זו תואמת את חלוקתו הגלויה של הרח"ה. המאירי על פי ניתוחו של הלברטל הבחין בין ההלכות המשקפות את היות דת הנכרים אלילית, ההלכות המשקפות את חובותיהם וזכויותיהם המשפטיות של נכרים, וההלכות המשקפות הרחקת הנכרים מעל ישראל משום חשש לחיתון. המאירי התיר את האיסורים הנובעים מן התחום הראשון, יצר שוויון בין יהודים ובין נכרים להלכה ולמעשה בתחום השני[19], והשאיר את האיסורים הנובעים מן התחום השלישי על כנם. אומנם, עניננו בשיטת הרח"ה לא נוגע לתחום הראשון, אך החלוקה שהציע המאירי באמצעות פרשנותו לדיני התלמוד בין התחומים השני והשלישי תואמת באופן עמוק את מגמת הרח"ה.

חלוקת המאירי תואמת את ההבחנה העקרונית שמציע הרח"ה בין הדתי לבין המדיני בנוגע למעמדם של נכרים (וגם של נשים בשיטת הרח"ה), כפי שראינו לעיל. טענתי לעיל שעיקר מגמת הרח"ה בהקשר הזה אינו ליצור זהות במעמדם המשפטי-מדיני של נכרים ויהודים בכל הקשר אלא דווקא במסגרת מדינה יהודית וכשמדובר באזרחים היהודים והלא יהודים של אותה מדינה. טבעי הוא שהחובות והזכויות של אזרחי המדינה, וכן הזיקה ההדדית ביניהם, יהיו שונים מאלה של מי שאינם באים על תיקונם המדיני במסגרת המדינה היהודית אלא במסגרת דינא דמלכותא של מדינה ממדינות האומות. כמובן, אין לדעת כיצד המאירי היה מתיחס למציאות ממשית של מדינה יהודית, וכאמור שיטת הרח"ה אינה מפותחת די צורכה להשוותה אל המאירי באופן מפורט, אך אם צדקתי בטענה הזו אז שיטתו המופשטת של המאירי הינה בעלת תחולה רחבה יותר מאשר זו של הרח"ה. מצד שני, המאירי, אשר הדמוקרטיה הליברלית כלל לא היתה חלק מעולמו, לא התיחס לסוגיה קריטית בשיטת הרח"ה כגון שותפותם של האזרחים הלא יהודים לסמכות המדינית בישראל באמצעות השתתפותם המלאה בבחירות דמוקרטיות כלליות. אך עם כל זאת, המאירי מציע שוויון עקרוני בתחומי הלכה המהווים ישום יהודי יחודי של המשפט הטבעי, במונחים של הרח"ה, החל על כל בני אנוש[20]. מכיוון שהלא יהודים בישראל מממשים את זכויותיהם וממלאים את חובותיהם במשפט הטבעי באמצעות לבושו היהודי היחודי, ומכיוון שהרח"ה תופש את השוויון הדמוקרטי כצו השעה והתורה, הרח"ה חייב לכונן

---

[17] תא-שמע ודרובן, מאירי, עמ' 785.

[18] הלברטל, בין תורה לחכמה, עמ' 82 ואילך.

[19] המאירי יצר שוויון בתחומים הבאים: פיצוי שווה על נזקי רכוש, איסור גזל, חובת השבת אבידה, חובת הצלה, הענקת מתנת חינם, חובת טעינה, איסור הונאה, שוויון בענישה על שפיכות דמים של נכרי, איסור כבישת שכר שכיר, חילול שבת במקרה של פיקוח נפש, היתר למכירת נשק לנכרי, היתר העמדת בהמה בפונדקאות נכרי (הלבטרל, שם). כמובן, אי אפשר להסיק מכאן שהמאירי היה מנהיג שוויון בכל הקשר משפטי שתפישה דמוקרטית המודרנית היתה מחייבת שוויון שכזה, אך ברור שמדובר בתפישה שוויונית רחבה ועקרונית שתואמת בעיקרה את מגמתו הדמוקרטית-מודרנית של הרח"ה.

[20] ע' בחלק הראשון (פרקים א-ד) של עבודה זו.

שוויון עקרוני שכזה בתחום זה. נדמה ששיטת המאירי, בצירוף שיטת הרח״ה בנוגע לזיקה שבין כל סמכות מדינית לגיטימית לבין נתיניה, מהוה מענה שלם למאווי הרח״ה.

זאת ועוד. חלוקת המאירי תואמת את רוח הרח״ה גם בנוגע לחתירתו לצלול אל עומק הדברים כפי שציינו לעיל. המאירי אינו מציע פתרון טכני על מנת להתמודד עם דינים תלמודיים אשר נוגדים את הטוב והישר על פי תפישתו, אלא מעצב מחדש את מערכת ההלכה בנוגע לנוכרים על ידי עיון מעמיק במושגי היסוד המכוננים תחום זה. המסגור המחודש שהמאירי מציע עבור השיח התלמודי עונה גם על השתוקקות הלמדן התלמודי לגעת בשורשי הדברים וגם על שאיפתו של הפוסק שהוא גם הוגה דעות כדוגמתם של המאירי והרח״ה ששורשי הדברים ילמדו על מגמות ערכיות הראויות למלך עליון. שיטת המאירי לא רק מניבה שוויון בין הראוים לו בהווה אלא גם צידוק שמניח את הדעת לאי השוויון ששרר בין הגוים הברבריים אשר מדובר בהם בתלמוד לבין היהודים העלולים ליפול קרבן להעדר החוק והסדר של אותם ברבריים בעבר.[21] על כן, שיטת המאירי בנוגע לנוכרים תואמת את קוי המתאר של פתרונות הרח״ה בנוגע לתחומים האחרים של שיטתו שנידונו במהלך עבודה זו.

ההתאמה בין שיטות המאירי והרח״ה אינה מסתכמת בהיבטים הנ״ל אלא קיימת גם בנוגע לעוצמה הפרשנית היחודית של שיטות שני החכמים. גם המאירי וגם הרח״ה מחוללים חידושים או אפילו מהפכות של ממש במפעלם ההלכתי וזאת תוך זיקה למקורות הגות שיטתיים החוצים את הגבולות בין מסורת ישראל לבין מסורת העמים[22]. אך שניהם גם יוצקים ממשות תורנית בשיטותיהם על ידי ההקשבה העמוקה והכנה שלהם למקורות התורה המחייבים. במהלך העבודה הזו הצבענו שוב ושוב על דרכו של הרח״ה בהבלטה ובפיתוח של הזרמים בעולם התורה הנוטים אל שיטתו. דרך זו ניכרת היטב גם בשיטת המאירי. כמובן, אין בשום אופן להציג את פרשנותו לתלמוד כהסקה הכרחית או כגילוי פשוטו של הטקסט, אך דבריו אכן משקפים הבלטה ופיתוח של היבטים של השיח התלמודי ואף הכרעה בין מגמות תלמודיות אשר קיימים ביניהם מתח או אפילו סתירה. לדוגמה, התלמוד והרמב״ם מנמקים את האפליה כלפי הנכרי הן משום עקרון שניתן לכנות ״רעיהו דווקא״ (על פיו גוים פשוט אינם רעיהם של ישראל)[23] והן על ידי אפיון שלילי של התנהגות הגוים ותרבותם.[24] כאשר המאירי משתית את האפליה של הגוי על יסוד האפיון השלילי, ועל ידי כך מאפשר את הוצאת גויי דורו מן הכלל על ידי אפיון חיובי, הוא אומנם חורג מפשוטם של התלמוד והרמב״ם, אך הוא גם מתיר מתח הטמון בהם על ידי התבססות על עקרונות הפועלים בהם עצמם.[25]

---

[21] על הנמקת האפליה התלמודית בשיטת המאירי ע׳ הלברטל, שם, עמ׳ 87 ואילך. כפי שראינו במהלך העבודה (ע׳ לדוגמה בפרק ו׳ בסעיף מקורות השיטה), הרח״ה הבחין בין טענות היסטוריות גרידא לבין טענות היסטוריות אשר משמעותן האמתית היא משפטית. בהקשר זה קרוב לומר שהרח״ה היה סובר שהמבחן לאמיתות טענת המאירי בנוגע לאופי הגוים אשר התלמוד עוסק בהם אינו השאלה אם אכן הגוים באותה תקופה היו כאלה, אלא השאלה אם פרשנות כזו מציעה קריאה משכנעת של התלמוד אשר מניבה גם השקפה ומציאות משפטית-מוסרית ראויה.

[22] על ההתאמה בין עמדותיו ההלכתיות של המאירי לבין עמדותיו ההגותיות ע׳ הלברטל, שם, פרק ג׳.

[23] ע׳ למשל בבבלי סנהדרין נז ע״א (לשימוש מפורש בעקרון ״רעיהו״ ע׳ מכילתא מהדורת הורוביץ-רבין, משפטים, פרשה ד׳, עמ׳ 263), והלכות רוצח ושמירת הנפש להרמב״ם, ב יא.

[24] ע׳ למשל בבבלי ב״ק לז ע״א ובהלכות נזקי ממון לרמב״ם ח ה. על שיטת הרמב״ם בהקשר הזה ע׳ גם הלבטרל, שם, עמ׳ 83, הערה 8.

[25] כמו כן, הוא מתבסס על המסורת הגותית בעלת שורשים בזרם המיימוני כפי שמראה הלברטל, שם, עמ׳ 98 ואילך.

לבסוף, בולט הדמיון התוכני בין המאירי לבין הרח"ה באשר ליסודות ההגותיים של שיטתם. חידושו של המאירי, כחידושיו של הרח"ה בנוגע לחובה התורנית בכינון משטר דמוקרטי, מתבססים באופן מפורש על פירושם מחדש של המקורות המחייבים לאור תפישה מובהקת של קידמה. תפישת הקידמה היא המפרנסת את היחס החיובי אל התפתחות תרבות העמים הן בנוגע לבעלי הדת של המאירי והן לגבי ההישג התרבותי האדיר המתבטא בהכרזת הרח"ה שכבר "הגיע זמן ממשלת-עם".[26] כמו כן, ברור ששני החכמים שואבים את תפישת הקידמה מאחד מאבותיה היהודיים הבולטים הלא הוא המורה הגדול של השניים רבי משה בן מיימון. הקידמה היא רק אחת מן המאפיינים המשותפים של שיטותיהם, לצד האור הגדול של הרציונליזם האוניברסאלי. השותפות בנוגע לקידמה מצביעה על שותפות נוספת בין הרח"ה לבין המאירי הוא השילוב של זיקה עצומה ומודעת אל הרמב"ם מצד אחד עם נכונות נועזת לחלוק על המורה גדול מצד שני. נכונות זו מביאה את שני החכמים להיצמד אל הרמב"ם בהגותם ובפרשנותם למקורות אך תוך כדי כך לחלוק על הרמב"ם דווקא באמצעות הפניות אל כתביו. ראינו דוגמאות של דרכו זו של הרח"ה בפרק א'. המאירי מבצע מהלך דומה כאשר הוא מנמק את פרשנותו המכוננת שוויון בין היהודי לבין הנכרי בהקשר של שפיכות דמים, וזאת בניגוד לפסק הרמב"ם, דווקא על ידי הפניה אל פסק הרמב"ם בהקשר גזל מן הגוי בו גם המורה סבור שקיים שוויון שכזה[27]. רק מי שמצוי בפרטי כתבי הרמב"ם כמו המאירי והרח"ה כאחד ירגיש בעצמאות הדעת והפסק לצד המחויבות והנאמנות למורה שהן כרוכות יחד בכריכה מרתקת בהפניות ספרותיות כגון אלו.

---

[26] הפניה.

[27] ע' הלכות הרוצח ושמירת הנפש לרמב"ם, ב יא, וכן בית הבחירה לסנהדרין (עמ' 227-226). ע' גם הלברטל, שם, עמ' 88-87 ובהפניות שם לספרות המחקר.

# סיכום

במהלך המחקר הוצגו ניתוחים מפורטים של שיטת הרח״ה והזיקה בינה לבין מקורותיה המפורשים והמשוערים. על פי ההדגשים המוצגים במבוא, ביקשתי לעמוד הן על משמעותם של המקורות בהקשרם הספרותי וההיסטורי והן על היחס בין משמעות זו לבין האופן שבו הרח״ה שילב מקורות אלה בפרוייקט הדמוקרטיזציה הגדול שלו. בצד הניתוחים המפורטים הצגתי את מסקנותיי לגבי כל השאלות האלו. ברם, מכיוון שמסקנות אלו מופיעות בין דיונים עתירי פרטים טקסטואליים והלכתיים המהווים סימוכין להן, הקורא עלול להחמיץ את התמונה בכללותה.

על כן, אציג בסיכום זה את המסקנות העיקריות אודות מפעל הדמוקרטיזציה של הרח״ה, המהלכים הפרשניים שהוא נסמך עליהם והזיקה בין פרשנויות אלו לבין משמעויות המקורות עצמם, וזאת ללא הניתוחים והדיונים המפורטים. מבט-על כזה גם יאיר היבטים שונים של שיטת הרח״ה שהוצנעו בין פרטי המהלכים הפרשניים הרבים בגוף העבודה, ואעיר על היבטים אלה בסיכום זה. על מנת להציג את הדברים באופן קצר ושוטף, השמטתי מן הסיכום את התיחסויותיי לספרות המחקר אודות הרח״ה והתמקדתי בשיטה עצמה ובמקורותיה על פי פרשנותי. הקורא ימצא התיחסויות אלו, וכמובן גם את הראיות והניתוחים המבססים את המסקנות המוצגות כאן, בגוף העבודה.

## חלק א׳: אוטונומיה

בחלק האוטונומיה ביקשתי לבחון את מידת האוטונומיה הליברלית השוררת במדינתו התורנית של הרח״ה. הצעתי להגדיר אוטונומיה ליברלית לאור המסורת הדמוקרטית-ליברלית בימי הרח״ה ועד ימינו ובמיוחד לאור דגשיה של השלוחה האנגלוסקסית של מסורת זו[1]. ציינתי ארבעה מובנים שונים של אוטונומיה שהם רלוונטיים לשיטת הרח״ה: היכולת של האדם למשול על עצמו, מציאות של ממשל עצמי, אידיאל אישי של ממשל עצמי ומעמד מדיני המקנה שורה של זכויות התואמות אדם הראוי והזכאי למשול על עצמו.[2]

מדדתי את מידת האוטונומיה הליברלית השוררת במדינת התורה על ידי בחינת תפישתו העצמית המוצדקת או הסבירה של האזרח אשר הוא מגלם בתודעתו הבנה נכונה על פי שיטת הרח״ה של המציאות, ערכי האמת והטוב, עקרונותיהם ואופני פעולתם של מוסדות המדינה היהודית, והאופן שבו כל הדברים האלה משקפים ומשתלבים בתורת ישראל היא דבר ה׳. מידת ההתאמה בין התפישה העצמית לבין המחויבויות הערכיות השונות, תמונת המציאות, עמדות באשר לאופי מוסדות המדינה וכדומה היא אמת המידה המבחינה בין תפישה עצמית סבירה לתפישה עצמית לא סבירה. סופו של דבר, טענתי שבחינה זו מלמדת כי תפישתו העצמית האוטונומית של האזרח במדינת הרח״ה היא אכן מוצדקת וסבירה לאור ההתאמה הקיימת בינה לבין שאר המרכיבים המוזכרים לעיל.

[1] על המרכיבים הרעיוניים השונים של המושג ״דמוקרטיה ליברלית״ ע׳ במבוא לפרק א׳.
[2] על כך ע׳ שם.

עקרונות חזון הרח״ה נענים לארבעת המובנים השונים של האוטונומיה הנ״ל. האזרח במדינת הרח״ה, על אף היותו מחויב מחויבות מלאה לתורת ה׳, הינו בעל יכולת רציונלית ומודעת למשול על עצמו[3]. מוסדות מדינת הרח״ה, על העקרונות המכוננים אותם ודרכי פעולתם, יוצרים מציאות מדינית שבה האזרח פועל כריבון המעצב את מדינתו על פי שיקול דעתו האוטונומי. מרכיב זה מגשר בין תפישת האוטונומיה הליברלית של הרח״ה לבין תפישת הריבונות הדמוקרטית שלו.

לאזרח במדינת הרח״ה עומדות זכויות התואמות את מעמדו כאדם בעל יכולת למשול על עצמו ובעל זכות לעשות כן. מעמד זה מתבטא בהקשר של תפישת האוטונומיה של הרח״ה ביכולתו לחוקק על פי שיקול דעתו וזאת אף בניגוד לחוקי התורה הפוזיטיביים[4]. בהקשר של תפישת הריבונות של הרח״ה הוא מתבטא בהיותו של האזרח המקור הבלעדי של הסמכות המדינית המכוננת את המדינה היהודית[5]. בהקשר של תפישת החירויות הליברליות של הרח״ה הוא מתבטא בהטלת מגבלה מהותית על השימוש בסמכות המדינית תנאי הכרחי לכל שימוש לגיטימי בסמכות זו הוא הנמקה רציונלית לכך ששימוש זה נעשה לתכלית התיקון המדיני, החיוני לכל בני הקיבוץ המדיני, ולא לשום תכלית זולת זו, חשובה ככל שתהיה במסגרת ערכיה הדתיים של התורה[6]. בהקשר של תפישת האזרחות של הרח״ה הוא מתבטא בהיותו של האזרח באשר הוא אזרח בעל זכויות שוות בפני השלטון ובפני האזרחים זולתו[7] מבלי קשר להיותו גבר או אישה[8], נכרי או יהודי[9], דתי או חילוני[10].

בנוגע לאידיאל האישי של הממשל העצמי ציינתי שכאן ישנו הבדל בין התפישה העצמית המוצעת על ידי הרח״ה לבין זו המוצעת לפחות על ידי חלק מהוגי המסורת הליברלית. זאת מאחר שעל אף שהאזרח במדינת הרח״ה הינו בעל יכולת ממשל עצמי ומושל על עצמו בפועל, הוא תופש את יכולתו, סמכותו ופעילותו המעשית כביטוי של כוחו וסמכותו של ה׳ אשר מעניק לו את יכולותיו האנושיות ומסמיך אותו ואף מחייב אותו להשתמש בהן.[11]

ראשית דרכו של הרח״ה בגיבוש תפישת האוטונומיה שלו היא בקביעה שהתורה מכוונת להשגת טובת האדם, כאשר טובה זו מובנת באופן רציונלי, נטורליסטי ובמידה מסוימת גם תועלתני[12]. כך לפחות בכל הקשור לתיקון המדיני אותו הוא תופש במובן הרחב הימי ביניימי הכולל את כל היבטי החיים האנושיים בצוותא. נכון כי אין משמעות התורה מוגבלת אך ורק לטובת האדם במובן זה, שהרי יש משמעויות אלוקיות נסתרות במצוות ה׳, אך משמעויות אלו לעולם לא יעמדו בניגוד להשגת טובתו של האדם וזאת עקב אופיו הטוב והמטיב של נותן התורה. בהקשר זה הרח״ה מסתמך במפורש על ההגות הפילוסופית של ימי הביניים ונראה שעמדתו

---

[3] על כך ע׳ בסעיף ״השיטה״ של פרק א׳. למשמעות המונח ״רציונלי״ ע׳ בהמשך.
[4] על כך ע׳ בפרק א׳ ובפרקים ג׳ וד׳.
[5] על כך ע׳ בפרקים ה׳ וו׳.
[6] על כך ע׳ בפרק ז׳.
[7] על כך ע׳ במבוא לחלק ד׳.
[8] על כך ע׳ בפרק ט׳.
[9] על כך ע׳ בפרק ח׳.
[10] על כך ע׳ בפרק י׳.
[11] על כך ע׳ במבוא לפרק א׳.
[12] לכוונתי במונחים רציונלי, נטורליסטי ותועלתני ע׳ במבוא לפרק א׳. יש לשים לב שאין מדובר במובן חמור של רציונליות תיאורטית אלא במובנים הקרובים יותר לאלה שמכונים ׳שכל מעשי׳ בהקשר הימי ביניימי.

משקפת, בנוסף להיבטים שונים של המקרא וספרות חז"ל, בעיקר את תפישת תיקון הגוף של הרמב"ם. הרח"ה עורך עימות מודע עם המורה הגדול שבו הוא מסיט את המשמעות הדתית והרוחנית העליונה של תיקון הנפש (עבור הרמב"ם) אל המחוזות המוסריים והמדיניים של תיקון הגוף. הרח"ה מאמץ לשיטתו בנקודה זו גם היבטים של תפישת המצוות השכליות של רס"ג והמצוות המנהגיות של ריה"ל[13].

הדגש על חשיבות השכל בהבנת טובת האדם משחק תפקיד חשוב בתפישת האוטונומיה של הרח"ה משני היבטים עיקריים. היבט אחד מתיחס ליחס שבין הפעילות האוטונומית של האדם מישראל לבין התורה: מכיוון שהתורה מכוונת להשיג את טובתו של האדם, האופי הרציונלי של טובה זו פותח צוהר להבנת האופן שבו האדם יכול להשתתף באופן אוטונומי בעיצוב משמעות התורה האלוקית על אף היותו בשר ודם. השכל הוא מתת א"ל תמידית והאופי הרציונלי של טובת האדם מאפשרת לו להבין מה טוב לו, ולפעול להשגתו. מכיוון שגם התורה מכוונת, לפחות בנוגע לתיקון המדיני, להשיג טובה רציונלית ונטורליסטית זו, האדם מבין גם את התורה, והתערבותו העצמאית והאנושית במשמעותה לאור נסיבות הזמן והמקום הינה טבעית ומובנת. נשוב לדברים אלה כשנציג את חשיבותו של המרחב המדיני התורני בתפישת האוטונומיה של הרח"ה בהמשך.

ההיבט השני מתיחס להקשרה האנושי האוניברסלי של התורה. לאור העובדה שטובת האדם באשר הוא אדם היא רציונלית ונטורליסטית, הרח"ה תופש את כל חוקות העמים הנאורות, כל אחד על פי תרבותו, כניסיון להשיג את החיים הטובים לאדם. מכיוון שגם התורה מכוונת על ידי אלוקי ישראל להשגת חיים אלה, יוצא שהרציונליות מגשרת בהקשר המדיני על פני ההבדלים החשובים הקיימים בין תורת ה' לבין חוקותיהן של אומות העולם[14]. הדגש על השכל בשיטת הרח"ה מבאר, אם כן, את הזיקה בין התורה לאדם הן ברמת המיקרו והן ברמת המאקרו: הרציונליות המשותפת לאדם בישראל ולתורה מבארת את השתתפותו בעיצוב המדינה התורנית, ואילו הרציונליות המשותפת לתורה ולכלל אומות העולם הנאורות מציבה את החתירה לתיקון המדיני בישראל בהקשר הכלל אנושי של החתירה לתיקון זה[15].

המכנה המשותף בין מאמציהם של כל באי עולם לתקן את חייהם המדיניים גדול ומלוכד דיו על מנת להוות משפט טבעי החל על כל העמים ובכל הזמנים, כאשר תחולתו כוללת כל מה שכלול בחיים המדיניים. עם זאת, לא מדובר בתפישה חזקה של המשפט הטבעי, לפיה אותם חוקים ממש חלים בכל מקום ובכל זמן, אלא בתפישה חלשה יותר לפיה עקרונותיו האוניברסליים של המשפט הטבעי מתגלים רק בלבוש הפרטיקולרי של כל תרבות ותרבות. אין ולא יכולים להיות ביטויים "נטראליים" של המשפט הטבעי ללא זיקה אל הקשר אנושי נתון בזמן

---

[13] לדיון מורחב במקורות היהודיים לתפישת טובת האדם במונחים רציונליים ונטורליסטיים וזיקתה אל התורה, ע' בסעיף "מקורות השיטה" של פרק א'.
[14] על כך ע' בסעיף "טובת האדם" בפרק א', וב"מקורות השיטה" שם.
[15] למקורות היהודיים של היבטים אלה של שיטת הרח"ה ע' בהמשך בנוגע למצות דינים, מצות שופטים והמרחב המדיני התורני.

ובמקום[16]. כאמור, הרח״ה תופש את חוקות העמים בתולדות האנושות כניסיון מתמשך להשיג את הטוב על פי דרכו היחודית של כל עם.[17]

לדעתי התפקיד העיקרי של המשפט הטבעי בשיטת הרח״ה, או ״הסברא״ כפי שהוא מרבה לכנות אותו, הוא הבלטת הזיקה הרציונלית בין האדם מישראל לבין התורה מצד אחד, ובין התורה לבין הרציונליות האנושית האוניברסלית מצד שני. דהיינו, המשפט הטבעי מהווה המחשה והדגשה של השלכות הזיקה בין התורה לבין טובתו הרציונלית והנטורליסטית של האדם. עיקר ענינו של הרח״ה בהקשר זה, להערכתי, נוגע לפעילות האדם היהודי החותר לתיקון המדיני על פי התורה אך תוך חריגה משמעותית מדיניה ומשמעויותיה הפוזיטיביים. כאן ״הסברא״ הוא השם המתאים ביותר.

הסברא מאירה את עיני האדם מישראל בטוב האנושי האוניברסלי הטמון בתורת ה׳ ומדבקת את לבו במצוות ה׳ הנועדות להשיג את הטוב הזה. הארה ודבקות אלה עומדים לו לאדם לא רק כפרשן אלא גם כמחוקק. האדם, המתבקש אפילו לעקור דבר מן התורה על מנת להשיג את תכליותיה הרחבות, יודע ששיקול הדעת המנחה אותו אינו זר הפולש לתוך ממלכת כהנים אלא בן בית בעולם התורה. כאן נכנס מושג המשפט הטבעי. על אף האופי המשתנה ואפילו הבלתי עקבי של שיקול דעתו של האדם, פעילותו השכלית האוטונומית נסמכת על התשתית הסמויה של המשפט הטבעי. אותו משפט טבעי או סברא אינו אלא סך כל ידיעת האמת והטוב אשר העניק האלוקים לאדם באמצעות מתת שכלו. לאור הסובייקטיביות של השיפוט האנושי והמשתנים הרבים המשפיעים על שיקול דעתו, הנחת המשפט הטבעי כתשתית לפעילותו האוטונומית מעניקה משמעות לאמונת האדם שלפיה דעתו משקפת לפחות לבוש מסוים של הטוב והישר לא רק בעיניו אלא גם בעיני ה׳. על כן, סברתו האנושית, שהיא תשתיתו ותוכנו של המשפט הטבעי, משמשת לא רק כלי פרשני בעולמה של התורה אלא גם יסוד עליו ניתן לבסס שינוים ואף חריגות ממשפטי התורה הפוזיטיביים על מנת להשיג את התיקון המדיני.

לאור כל זה חשוב במיוחד לרח״ה להראות שהתורה עצמה מכירה במשפט הטבעי. לדעתי, הצדק עמו ותפישתו בדבר קיומו של המשפט הטבעי, אופיו וזיקתו אל התורה משקפת זרם מרכזי מאד בתולדות המחשבה התורנית שבולט כבר בספרות התלמודית. עיקר תפישתו של הרח״ה בהקשר זה משקפת את השפעת הרמב״ם וזאת ביחוד בנוגע לאופן שבו הרמב״ם מלכד את הרפואה, האתיקה והחתירה לתיקון המדיני לכדי מכלול אחד המכונה תיקון הגוף. קיבלתי את טענתו של א׳ שגיא שעיקר הפולמוס אודות קיומו המשפט הטבעי ביהדות סובב סביב תפישה חזקה של המשפט הטבעי שאכן אינה שכיחה במקורות ישראל, ואילו תפישה כגון זו של הרח״ה הינה שכיחה ביותר. ביקשתי להראות שדווקא האופן שבו מ׳ פוקס מנתח את סוגיית המשפטים והחוקים בבבלי ואת תפישת המצוות השכליות של הרס״ג מלמד על הסימוכין המובהקים לתפישת הרח״ה במסורת הרחבה[18]. עדויות נוספות להיותה של תפישת המשפט הטבעי של הרח״ה הבלטה ופיתוח של זרם מרכזי בעולם התורה הובאו בנוגע לתפישתו בנושא הזיקה בין

---

[16] כך עם כמה הסתייגויות. ע׳ בסעיף ״המשפט הטבעי״ בפרק א׳.

[17] על תפישת המשפט הטבעי של הרח״ה ע׳ בסעיף ״המשפט הטבעי״ בפרק א׳.

[18] לדיון רחב בטענות אלו אודות המשפט הטבעי בתורה ע׳ בסעיף ״אופיו של המשפט הטבעי ומקומו בעולם התורה״ בפרק ב׳.

התיקון המדיני, מצות דינים, מצות שופטים ודינא דמלכותא דינא (דד״ד) שנידונו בהמשך הדיון שם.

לצד יסודות אלה במחשבת הרח״ה, התומכים בהשקפת עולם בעלת דגשים רציונליים ואוניברסליים, הרח״ה הניח גם תשתית הגותית המאפשרת חיוב זהות פרטיקולרית ויחוס ערך רב לזהות כזו. הדגש הפרטיקולרי של הרח״ה מתחייב מכמה קוים במחשבתו. ראשית, הכרתו של הרח״ה בנסיבות הפסיכולוגיות, התרבותיות וההיסטוריות המעצבות את ערכיהם וצורות חייהם של בני אדם הובילה אותו להתיחס לטובת האדם ולמשפט הטבעי לא כמערכות סגורות בעלות תכנים פוזיטיביים, אלא כהפשטות עמומות הבאות לידי ביטוי של ממש רק במסגרת שיקול דעתו של אדם בשר ודם החי בתוך עמו ותרבותו. מהדהדות כאן אינטואיציות שבימינו מבססות את עמדותיהם של תיאורטיקנים שונים ולפיהן תנאי הכרחי לאוטונומיה אנושית משמעותית הינו היטמעות בתרבות נתונה המספקת את החומרים המגבילים, הסוגרים את אין סוף האפשרויות הפעורות בפני אדם ללא תרבות, אשר רק בהם האדם מסוגל לחצוב את עצמאותו.[19]

קו נוסף בהגות הרח״ה המעצים את חשיבות המחויבות הפרטיקולרית הוא מהלך מחשבתי ההולך מן האוניברסלי המופשט אל הפרטיקולרי המוחשי, כאשר הקצה הפרטיקולרי מהווה גילוי של פן יחודי אחד מתוך פניו של האוניברסלי המופשט. מודל זה עולה בשיטת הרח״ה בכמה הקשרים. אחד מהם כבר ראינו: הדרך היחודית של כל עם בתיקון המדיני היא גילוי פן יחודי של המשפט הטבעי האוניברסלי. הקשר נוסף הוא ההתגלות האלוקית: אלוקי עולם, ההיבט האוניברסלי והמופשט ביותר של ה׳ בהוויה, מתגלה בפן יחודי המכונה אלוקי ישראל, הוא האופן שבו האלוקים מתגלה בישראל. כאן ראוי להזכיר את חשיבות ״היחוד האלוקי״, מושג אותו מביא הרח״ה בקשר להתגלות האלוקים בישראל, ואותו הוא מזהה עם השכינה ועם הענין האלוקי של ריה״ל, שמבטא את הפנים המיוחדים של ה׳ המתגלים בחיי התורה של ישראל.

הקו המחשבתי הראשון, הרואה בכל תופעה אנושית השתקפות של נסיבות התרבות, הזמן והמקום, משקף בראש ובראשונה את הראיה הרציונלית, ההיסטורית וההתפתחותית של הרמב״ם וממשיכי דרכו. ואילו קו המחשבה השני, התופש את הפרט כהתגלות יחודית של הכלל, משקף את השפעת הקבלה, ובמיוחד הזוהר וספר שערי אורה לר׳ יוסף ג׳יקטליה, וכן את הגותם של רנ״ק והראי״ה קוק[20]. שני הקוים מצטלבים בהסטת תשומת הלב ומוקד הערך מן האוניברסלי אל הפרטיקולרי. בהתאם לקו הביקורתי-היסטורי, אין למעשה גישה ישירה אל הרובד האוניברסלי, כגון המשפט הטבעי, והגישה לערכים המוחלטים והאוניברסליים אפשרית דרך השער הפרטיקולרי של תרבות נתונה. בהתאם לקו השני, המקרה הפרטיקולרי מגלה פנים יחודיים ויקרים של האלוקים, הטוב והאמת שאין כדוגמתם בשום מקום אחר, שהרי כל מקרה של האוניברסלי הינו יחודי. אין ספק שעל פי מסורת חשיבה זו, חשיבות יחודו המקרה בולטת במיוחד בישראל עם סגולה.

סינתיזה רציונלית-מיסטית זו של הרח״ה היא בעלת לכידות פנימית ברורה, אך עם זאת היא מחוללת תמורה לעומק בשני קוי המחשבה המשמשים לה השראה. מצד אחד, הרח״ה מפנה את הרמב״ם נגד עצמו. עבור הרמב״ם, אומנם, התכנים של תיקון הגוף, המתיחסים לחיי החומר

---

[19] להתיחסות לתיאורטיקנים אלה ע׳ בסעיף ״המשפט הטבעי״ בפרק א׳.
[20] על כך ע׳ בפרק ד׳.

של בני אנוש, תלויי הקשר הם. על כן, הרמב״ם מבאר אפילו את מצוות התורה על פי נסיבות הזמן והמקום. אך מוקד הערך האמיתי של הרמב״ם הינו תיקון הנפש שפוסח מעל מגבלות נסיבות חייו של האדם. בהסיטו את מוקד הערך מתיקון הנפש אל תיקון הגוף, הרח״ה טומן את הערך עמוק בתוך חומר החיים המוחשיים של האדם. צודק אם כן הרח״ה, שאם הערך נמצא שם, הוא ניתן לתפישה ולהגשמה רק במסגרת נסיבות נתונות. אך מהפך כזה הוא בלתי מתקבל על הדעת מבחינת הרמב״ם, שהרי הוא היה ממוטט את תיאורית הערך שלו הניזונה כולה מעליונותו של השכל הנצחי על החומר המשתנה.

מצד שני, הקו הריה״לי-קבלי אינו מציע לראות בישראל מקרה יחודי של אלוקי העולם או של המשפט הטבעי, אלא ביטוי צרוף של הערך המוחלט שהוא עליון על כל ביטוי אחר. לא כך הרח״ה. הוא מאמץ את המעבר מן הכוליות הבלתי נתפשת אל הפרט המגלה באופן יחודי את פני הכוליות, עם השראה ברורה מן הקבלה, אך רואה ביחודיות הישראלית פנים **יקרות ערך** של האלוקות אך לא **בלעדיות**. פה ושם הרח״ה מייחס אומנם עליונות לתורת ישראל לעומת תורות העמים. אך בעיקרו של דבר הלוגיקה של שיטתו, אם בנוגע למעבר מן המשפט הטבעי אל חוקת התורה, ואם מאלוקי העולם אל אלוקי ישראל, מייחסת ערך עצום לפרט המיוחד, כפי שאדם אוהב אדם אחד לעומת האנושות כולה, אך ללא טענת עליונות של הפרט האחד. אדרבה, כפי שהדגשתי לעיל, הוא חותר לתפוש את חוקת התורה בכלים כלל אנושיים ולתאר את בני ישראל כעמלים על תיקון קיבוצם במקביל למאמצי אומות העולם להגיע לתיקון זה וזאת תוך הפריה הדדית מודעת.

ההקשר האנושי של התורה אינו קשור רק למשמעותה האוניברסלית אלא גם לכלים הרלוונטיים להבנתה. הרח״ה מאמץ את הדגשים המוזכרים מן המסורת המיסטית אך זאת מבלי לפגוע ברוחבו או בעומקו של תפקיד השכל בחיי ישראל. עם ישראל אינו חורג ממנהגו של עולם אלא אותן הנסיבות הנטורליסטיות והכלים הרציונליים חלים עליו כעל כל העמים, כיאה למסורת המיימונית. ועם זאת, היחודיות של ישראל לעומת האומות בכל התחומים, מדיני כדתי, היא יקרת ערך וראויה למחויבות הטוטלית לקיומה ולטיפוחה שה׳ אכן מטיל על בני עמו. זאת כאשר מחויבות טוטלית זו לפרטיקולריות הישראלית אינה עומדת בניגוד למחויבות לאוניברסליות הכלל אנושית אלא מהווה מקרה פרטי שלה[21].

זיקה עקרונית זו בין האוניברסלי לבין הפרטיקולרי מתבטאת היטב בשיטת הרח״ה בנושא הזיקה בין מצות דינים האוניברסלית לבין מצות שופטים הישראלית. בעקבות הרמב״ן, מפרש הרח״ה את מצות דינים פירוש מדיני רחב לפיו מצוה זו כוללת את חובת בני נח בכינון מוסדות אשר ישיגו את התיקון המדיני. בעקבות הרמב״ם קובע הרח״ה כי לפחות לפני מתן תורה מצוה זו התבססה על שכלו של האדם ללא התגלות אלוקית. הרח״ה מצרף שתי מגמות יחד והנה, מקור תכני מצות דינים בשכל האנושי ותחולתה כתחולת המשפט הטבעי. יש לציין כי בתפישה זו כיוון הרח״ה לדעתו של ר׳ יעקב אנטולי ממשיכי דרכו של הרמב״ם. המסקנה היא שמצות דינים מעגנת את חובותיהם של כל באי העולם ביישום תכני המשפט הטבעי, כל אחד על פי דרכו[22].

---

[21] על הכל המהלכים אלה של הרח״ה ומקורותיהם ע׳ בפרק ד׳.
[22] על כך ע׳ בסעיף ״המשפט הטבעי ומצות דינים״ בפרק ב׳.

כאן נכנס לתמונה הכלל דד״ד[23]. בעקבות רש״י וראשונים אחדים נוספים, הרח״ה תופש את תוקף הכלל דד״ד כביטוי של הכרת התורה בתוקף חוקי הגוים עקב חובתם במצות דינים. בדור שאחר הרח״ה אימץ פרשנות זו גם הרב איסר זלמן מלצר בעל אבן האזל ומאוחר עוד יותר אימצו אותה כמה חכמים נוספים. הרח״ה מגביל את תוקף הכלל דד״ד למצב שבו היהודים בגולה, ומתנה את תחולתו בכך שאינו סותר דין, ואפילו עקרון, הלכתי. סייגים אלה, לצד הימנעות הרח״ה משימוש בכלל דד״ד בדיוניו הנוגעים להסדרים פנים יהודיים, מלמדים שהרח״ה גיבש את שיטתו אודות דד״ד לא על מנת ליצור כלי ממשי לעיצוב המדינה היהודית אלא כדי להבליט את הכרת התורה במשפט הטבעי, ולצקת תוכן נוסף לשיטתו אודות מצות דינים ומצות שופטים.

ואכן, שיטתו של הרח״ה בנוגע לדד״ד מגלה סימוכין חדשים וחשובים לשיטתו בנושא משמעות מצות דינים. עתה שתוקף הכלל דד״ד אינו אלא שיקוף של חובת בני נח במצות דינים, זרמים של הגות והלכה העוסקים בתוקף הכלל דד״ד רלוונטיים גם לביאור משמעותה של מצות דינים. קיים זרם חשוב שתופש את הכלל דד״ד כביטוי של הצורך האנושי, נכרי ויהודי כאחד, בתיקון המדיני. זרם זה מתבטא לראשונה אצל הרשב״א והופך דומיננטי בעקבות עיגונו בפסיקת הרמ״א, ומאוחר יותר כולל בתוכו אחרונים רבים וחשובים וביניהם החתם סופר, האור שמח ואבן האזל המוזכר לעיל.

הרח״ה דוחה את הזרמים המשתיתים את דד״ד על כוחו האישי של המלך ומאמץ בחום זרם זה המבקש לבחון כל חוק וחוק המועמד לקבלת תוקף בישראל עקב הכלל דד״ד לאור מידת התועלת שבו להשגת התיקון המדיני. בהקשר זה הרח״ה אף שואב השראה משמעותית מן ההקבלה העקרונית הקיימת בין משפט המלך בעמים ובישראל בהגות הרמב״ם. על כן, הכלל דד״ד לא רק מאשר את הכרת התורה במשפט הטבעי על פי תפישת הרח״ה אלא גם מלמד על שותפות עקרונית בין ישראל לאומות. שותפות זו מגיעה בנסיבות מסוימות עד כדי הכרתם של היהודים בתוקף של חוקים הנחקקים מסגרת מצות דינים של האומות, והחלתם אל תוך חיי היהודים פנימה. מובן שדברים אלה תואמים את היחס העקרוני בין המשפט הטבעי, חוקת התורה וחוקות האומות על פי שיטת הרח״ה.

מצות שופטים הישראלית היא הלבוש הפרטיקולרי התורני של מצות דינים האוניברסלית. הרח״ה מפרש מצוה זו פירוש מדיני רחב בדומה לפירושו למצות דינים לעיל. כל הצרכים והתכליות של התיקון המדיני בישראל נכללים בדרך זו או אחרת במצוה זו. יש להבין מגמתו זו לאור קביעתו שהתנאים הנחוצים לקיום מצות המלך לא יתגשמו עד דור המשיח, עת חידוש הנבואה ושינוי מנהגו של עולם. לדעתי, מגמת הרח״ה כאן היא להעביר את עיקר המאמץ והסמכות המדיניים אל זירתה של מצות שופטים אשר מהווה מוקד הן של משמעויות דמוקרטיות והן של משמעויות דתיות שאותן הרח״ה חותר לפתח.

פרשנותו המדינית של הרח״ה למצות שופטים מתבססת על מסורת ארוכה המעצימה את סמכות הקהל הימי ביניימי שנתפש בעיקר כמוסד מדיני. העצמה זו נעשית על יסוד סמכויות בית הדין המהווה שלוחה רשמית של מצות שופטים. כמו כן, הרח״ה מסתמך בהקשר זה על שורה

[23] לדיון בשיטת הרח״ה ומקורותיה אודות הכלל דינא דמלכותא דינא ע׳ בפרק ג׳.

ארוכה של מקורות המדגישים את הזיקות ההדדיות החזקות של מספר מושגי יסוד שיחד יוצרים זיקה ברורה בין מצות שופטים לבין התיקון המדיני. מושגים אלה מופיעים בזיקות הדדיות במקורות היהודים מן התלמוד ועד לאחרונים. אלה חלק מהם: **שופטים**, **משפטים ומשפט**, **המצוות השכליות** לרס״ג, **המצוות המנהגיות** לריה״ל, **דינא ודינים**, **התיקון המדיני**, **המנהג המדיני**, **החוק הנימוסי**, **ישוב המדינות** וכדומה. החכמים המדגישים זיקות אלו כוללים את חכמי התלמוד בסוגיות שונות, ר׳ ניסים גאון, רס״ג, ריה״ל, הרמב״ם, ר׳ יעקב אנטולי, הרמב״ן, הרמ״א, החתם סופר ועוד. לבסוף, הרח״ה מסתמך כאן על מספר חכמים שפירשו את מצות שופטים פירוש מדיני רחב באופן מפורש כגון הרמב״ם, ספר החינוך ור׳ אליהו מזרחי.[24]

על יסודות אלה בונה הרח״ה את שיטתו המיישבת מחויבות לתורת ה׳ הנצחית על מצוותיה עם אידיאל של אוטונומיה אנושית להלכה ולמעשה. טענתי היא, שהאזרח המגלם בתפישתו העצמית את ערכיה ועקרונותיה של מדינת הרח״ה יתפוש עצמו בצדק כיצור רציונלי ואוטונומי כמיטב המסורת הדמוקרטית ליברלית. תפישתו העצמית של אזרח זה מורכבת מארבעה מרכיבים שונים: א) מהותה של התורה ב) מקור סמכותה של התורה ג) אופי התורה שבעל פה וד) אופי המרחב המדיני התורני. המרכיב הראשון הוא המהותי והעמוק ביותר, אך גם המרוחק ביותר מפעילות אוטונומית ליברלית הלכה למעשה. המרכיב האחרון, שהוא המוגבל והישומי ביותר, הוא גם הצידוק העיקרי ליחוס אוטונומיה ליברלית לאזרח במדינת הרח״ה, והוא שופך אור חדש על שאר המרכיבים שקודמים לו.

כאמור, מהות התורה כולה, על משמעויותיה הגלויות הנסתרות, מכוונת לטובת האדם. על כן, אדם המתמסר לתורה מתמסר לא לחוקים שרירותיים או כאלה שמשרתים אינטרסים זרים לו[25], אלא לטובתו שלו בלבוש תרבותו היהודית היחודית. נכון, קיימים גם תכנים אלוקיים בתורה שאין להבינם באופן רציונלי. אך אלה מעצימים את היחודיות של תורת ישראל מבלי לפגוע בהיותה מקרה של השאיפה הכלל אנושית לחיים טובים. הא״ל הטוב מוסיף מרזיו בתורתו אך אינו מאפשר למשמעויות אלו, המכונות בפי הרח״ה ״סתרי ענינם ורוב טעמם״ של המצוות, לעמוד בניגוד לטובתו הרציונלית והנטורליסטית של אדם[26].

המרכיב השני בתפישתו העצמית האוטונומית של האזרח במדינת הרח״ה הוא מקור סמכות התורה. מדוע האדם בישראל מחויב להשיג את טובתו דווקא במסגרת תורת ה׳? אחת החובות הטבעיות הנובעות מן המשפט הטבעי על פי הרח״ה היא החובה לקיים את הברית. חובה זו חלה רק כאשר השותפים לברית מקבלים אותה עליהם באופן חופשי. כוחה הטבעי של הברית הוא מקור הסמכות של התורה. על כן, עצם חובת האדם מישראל לציית לדבר ה׳ משקפת את כוחה של הדעת האנושית אשר ממנה נובע המשפט הטבעי, וראוי שכל אדם בישראל יתפוש את עצמו כנושא את עול המצוות תוך בחירה חופשית.

על אף תרומתם של שני המרכיבים האלה לתפישתו העצמית האוטונומית של האזרח במדינת הרח״ה, שניהם מציעים חירות שהיא חיובית בעיקרה. תוכן התורה, לפחות במבט ראשון,

---

[24] לדיון במקורות אלה וזיקתם אל שיטת הרח״ה ע׳ בסעיף ״המשפט הטבעי, מצות שופטים והמרחב המדיני״, בפרק ב׳.
[25] ע׳ למשל בהדגשים של הליברליזם הריפובליקני, גאוס וקורטלנד, ליברליזם, סעיף 1.4.
[26] על כך ע׳ בסעיף ״מהות התורה״ בפרק א׳.

הינו דבר נתון, והברית החופשית שסמכות התורה תלויה בה התרחשה לפני אלפי שנים ואינה ניתנת להפרה. לעומת זאת, המרכיב השלישי של תפישתו העצמית של האזרח במדינת הרח״ה מציע יותר חירות שלילית, והוא מהווה את מהותה ודרכי פעולתה של התורה שבעל פה. יש בפעילות האנושית שבתורה שבעל פה מידה רבה של אוטונומיה ליברלית. כאן האדם מבטא את חירותו לא רק בגילוי שרצונו האותנטי תואם את מה שהוא מצווה זה מכבר, אלא גם בעיצוב התכנים המחייבים אותו באופן שמשקף את אישיותו ומאוויו. שיקול דעתו האנושי והעצמאי של העוסק בתורה כה מרכזי עד שהרח״ה רואה בו, אותו הוא מכנה ״סברא״, תנאי הכרחי למסירת התורה שבעל פה מדור לדור. דוגמה לכוחה היוצר של התורה שבעל פה הוא הסינתזה התורנית דמוקרטית של הרח״ה עצמה. עם כל זאת התורה שבעל פה מתאפיינת במכלול רחב ומחייב של תכנים ודרכי פעולה שנמסרו מדור דור. רק מי שמגלה כי רצונו ״האותנטי״ מתממש בהתמסרות לאלה ייחשב לבן חורין כאן, ועל כן שוב מדובר במידה רבה של חירות חיובית. על כן, גם מרכיב זה אינו לב תפישת האוטונומיה הליברלית של הרח״ה.[27]

ועתה הגענו למרכיב הרביעי, הוא המרחב המדיני. ״המרחב המדיני״ הוא מושג שהצעתי כדי לתאר את התחום הרחב של חקיקה אנושית לטובת התיקון המדיני המתקיימת במסגרת התורה. החקיקה בתחום זה נפרשת על פני המשפט האזרחי, הציבורי והפלילי, כינון הסדרים ציבוריים כלליים, ואף התערבות מסוימת בתחומי איסור בעלי ענין ציבורי-מדיני מובהק כגון אישות, צדקה, כשרות וכדומה. מקובל במסורת ההלכה שיש בכוחם של גופים רבים, ממלכים דרך חכמים ועד לפרנסי הקהילות, לחוקק בתחומים אלה אף בניגוד מוחלט אפילו למצוות דאורייתא כאשר חקיקה זו נחוצה לתיקון המדיני. בחזון המדינה היהודית של הרח״ה, על אף מחויבותו לכך שכל ישראל ישמרו את ההלכה בכל תחומי חייהם, כל כולה של החקיקה המחייבת של בית המחוקקים הדמוקרטי התורני תתבצע במסגרת המרחב המדיני. עקב כך, בכל הנוגע להסדריה המחייבים של המדינה היהודית, אין דבר העומד מול שיקול דעתם האוטונומי של מנהיגיה הנבחרים של המדינה באשר לראוי ולנחוץ לתיקון המדיני.

אין ספק ששיטת הרח״ה מבליטה את חשיבותו ולכידותו של המרחב המדיני. כמו כן, אין ספק שהוא מאמץ את שיטות החכמים הנוטים להרחיב את גבולות תחולתו ועומק סמכותו של מרחב זה. למרות זאת, אין שיטת הרח״ה חורגת לדעתי מן המקובל מימים ימימה בין ראשונים ואחרונים מן הזרם המרכזי, לא מצד גבולות תחולת סמכות החקיקה ולא מצד עומקה ועוצמתה אל מול חוקי התורה עצמם. בהמשך נראה שגם הכרעתו הפרשנית שלפיה שמלוא הסמכות בתחום זה שייך לעם הרחב נסמכת אף היא על סימוכין ברורים, אם כי שוליים אולי יותר בהיבטים מסוימים לעומת תחולת המרחב המדיני ועומק סמכותו.[28]

המרחב המדיני מאחד שני מרכיבים של המסורת על פי הרח״ה ואיחוד זה עומד במרכז תפישת האוטונומיה שלו. מצד אחד, פעילות האדם במרחב זה מהווה פנייה ישירה ליסודות המשפט הטבעי הטמונים בדעתו העצמאית של האדם. האדם שוקל את הדרכים הטובות ביותר

[27] על כך ע׳ בסעיף ״התורה שבעל פה״ בפרק א׳.
[28] לדיון כללי על אופיו של המרחב המדיני ויחסו לשאר תחומי התורה ע׳ בסעיף ״המרחב המדיני״ בפרק א׳. לדיון אודות האופן שבו הרח״ה מיישם את המרחב המדיני במדינת ישראל ע׳ בחלק הראשון של פרק ד׳. לדיון בגבולות תחולת המרחב המדיני ועומק סמכות החקיקה שבו ע׳ בסעיף ״מצות שופטים ונקודת החיבור בין המשפט הטבעי והמרחב המדיני התורני״ ובסעיף ״המשפט הטבעי, מצות שופטים והמרחב המדיני״ בפרק ב׳.

להשיג את תכליות התיקון המדיני. כאמור, אם הנסיבות מצדיקות זאת לדעתו רשאי הוא ואף חייב לחוקק בניגוד לדיני התורה. אך בד בבד עם זאת, המחוקק האנושי במרחב המדיני פועל מתוקף צו התורה. התורה עצמה מחייבת את האדם לפעול לטובתו המדינית על פי שיקול דעתו.

כבר הבהרנו לגבי מהות התורה לעיל שהתורה כולה מכוונת לטובתו של האדם. אך הטוב בהקשר מהות התורה אינו רק הטוב הגלוי הטמון במשפט הטבעי אלא גם זה הנסתר מבינת האדם. לעומת זאת, גבולות המרחב המדיני מצומצמים הרבה יותר מגבולות הטוב הרחב הטמון בתורה כולה. המרחב המדיני מוגבל מראש רק לאותם הנושאים הכלולים במשפט הטבעי. הכרח הוא זה: המרחב המדיני התורני מסמיך את האדם לפעול לתיקון המדיני על פי שיקול דעתו, והמשפט הטבעי אינו אלא התכליות הטובות לתיקון המדיני המובנות על פי שיקול דעתו של האדם. כשהתורה מסמיכה את האדם לחוקק אפילו בניגוד לדיני התורה הפוזיטיביים על מנת להשיג תכלית מדינית גלויה, היא למעשה מכוונת אותו לפעול לפי אותו חלק מצומצם של תכליות התורה שהוא מסוגל להבין באופן אוטונומי. תכליות אלו של התורה כלולות במשפט הטבעי על פי עצם ההגדרה של מושג זה. על כן, התכליות המנחות את פעילות האדם במרחב המדיני הן תורניות במובהק, אך עם זאת הן גם התכליות הטבעיות של כל אדם באשר הוא אדם.

פעילות המחוקק האנושי על פי שיקול דעתו ואף בניגוד לדיני התורה מהווה אוטונומיה ליברלית, חירות שלילית מובהקת. אוטונומיה זו של המרחב המדיני שופכת אור חדש על המשמעות הליברלית של שלושת המרכיבים הקודמים. האזרח במדינה התורנית דמוקרטית לא רק יודע שמהות התורה כולה מכוונת לטובתו ושמקור סמכות התורה משקף את הסכמתם החופשית של אבות אבותיו ושמשמעותה בהווה מעוצבת באמצעות השתתפותו הפעילה בתורה שבעל פה, הוא יודע גם שבמידה ודעתו הנחרצת היא שתיקון המדינה מחייב נורמות שעומדות בניגוד לתכניה הפוזיטיביים של התורה, התורה מסמיכה אותו לפעול בהתאם לשיקול דעתו.

יש הגיון עמוק במיקום החירות השלילית של האדם דווקא במרחב המדיני התורני וזאת לאור הבחנת הרח״ה בין שני סוגי הטוב הטמונים בתורה עבור האדם: התיקון המדיני הרציונלי והמשמעות הדתית המיוחדת בסתרי ענינה ורוב טעמה של התורה. כאשר מדובר בטוב המדיני יאה החירות השלילית. גלוי הוא שתיקון המדינה בנסיבות הזמן מחייב ניסוי וטעיה תוך ביקורת שכלית מתמדת. כאן האדם מבין את תכליות התורה והשתתפותו בעיצוב תכניה מבורכת. אך בנוגע ל״רוב טעמם וסתרי ענינם״ של מצוות התורה יאה החירות החיובית דווקא. כיצד יש לצפות מאדם שאינו מבין לעומקן את תכליות ומשמעויות תכני התורה לעצבם על פי דעתו על דרך האמת? בהקשר של התורה שבעל פה, האדם אומנם משמש שותף של ממש בעיצוב ובפרשנות. אך הבנית תהליך זה על ידי המסורת המקודשת עשויה להבטיח כי הצדדים המובנים רק ליודעי ח״ן לא ייפגעו על ידי תלמיד חכם ירא שמיים. הרח״ה מנתב את האוטונומיה הליברלית של האדם להקשר התורני המתאים.

אמת, על אף הבחנות אלו, הכל אחד. המרחב המדיני שזור בשאר מרחבי התורה ומכאן שטובתו הגלויה ונסתרת של האדם, וכן חירויותיו החיובית והשלילית, נעוצים אלה באלה. על כן ישנה בעיתיות שאינה פתירה לחלוטין: לעולם התערבות אנושית בתכני התורה במסגרת המרחב המדיני תגע גם במשמעויות הנסתרות יותר. אין לך ענין שבממון שאינו משפיע באופן ישיר או עקיף על ענין שבאיסור והיתר. יחד עם זאת התורה קבעה סדר עדיפויות שמשמר את האוטונומיה

הליברלית של האדם. התיקון המדיני חייב להיות מושג על ידי משטר התורה. אין האדם רשאי לאפשר הידרדרות המדינה היהודית למצב קלוקל מבחינה חומרית, מוסרית או מדינית. ברם קדימות השגת תכליות המרחב המדיני לשמירה על דיניה הפוזיטיביים של התורה נקבעה על ידי מלך עליון שאין נסתר מחמתו ובוודאי דאג לכך שהחתירה לתיקון המדיני יושב עם שאר משמעויותיה הלא מדיניות של התורה בדרך שהמבין יבין.

נחזור למגמת הרח״ה להעצים את ערכו של הפרטיקולרי אל מול האוניברסלי. כבר ראינו שהמשפט הטבעי אינו אוניברסלי ונטראלי אלא מתקיים באמצעות תרבויות פרטיקולריות נתונות. פעילותו האוטונומית של האדם במסגרת המרחב המדיני מובנת רק על רקע עולמו הערכי והתרבותי. הלבוש המוחשי של המשפט הטבעי בחיי העם היהודי הנאמן לתורה משקף את תורת ישראל הרחבה באופן הכרחי. בהקשר הזה הרח״ה מציג תפישה דתית-מיסטית בדבר חידוש הסמיכה, השראת השכינה בישראל והיחודי האלוקי החל על ישראל בעת חידוש הציבוריות הישראלית בארץ ישראל.[29] תפישה זו משלבת אלמנטים מהזוהר ומשערי אורה של ר׳ יוסף ג׳יקטליה, עם דגשים של הראי״ה קוק, ומריה״ל[30], ונראה שיש בה גם עקבות של חכמי חיבת ציון[31].

בדברים אלה הרח״ה מציג את עם ישראל החי על פי תורת ישראל בארץ ישראל לא רק כקהילה של נאמנים למצוות הבורא אלא כישות מיוחדת, יחידה סגולית בהוויה. קדושתה של ממלכת כהנים וגוי קדוש אינה מוגבלת למעשים המוגדרים כמצוות אלא מלוא חיי העם מהווה חלק מהישות הקדושה המיוחדת המכונה ישראל. זאת ועוד. הרח״ה מגייס ביטוי מרחיק לכת של תפישה מיסטית זו דווקא על מנת לקדש באופן מלא את הפעילות האוטונומית המאפיינת את המרחב המדיני: ״אין בזה שום עקירת דבר מן התורה כי לפי התורה נעשה, והסכמת ישראל תורה היא קוב״ה וישראל ואורייתא חד הוא״[32]. הרח״ה מפנה את עיקר המשמעות הדתית המיוחדת העולה מן המרכיבים הקבליים והריה״ליים של שיטתו דווקא אל התחום התורני שבו מצטלבים צו הסברא וצו הא״ל בגיבוש חוקה מדינית המהווה לבוש ישראלי פרטיקולרי של הטוב האנושי האוניברסלי. הצעתי לכנות מהלך זה ״קידוש המרחב המדיני התורני״.

סופו של דבר, הרח״ה מעגן את האוטונומיה הליברלית של אזרחי מדינתו התורנית עמוק בתוך עולמה של תורה לא רק מצד מקורות ההלכה אלא גם מצד הערכים והאידיאלים הדתיים של שלומי אמוני ישראל. על פי שיטת הרח״ה, האדם מישראל הדבק במצוות ה׳ ובתורתו תופש את עצמו מצווה על ידי בורא העולם להפעיל את מלוא יכולותיו השכליות והעצמאיות על מנת לברר מהו הנחוץ והראוי לתיקון קיבוצו המדיני ולהשיגו על פי האמצעים הנראים בעיניו. פעילות זו, המגשרת בין תוכנה הסגולי של תורת ישראל לבין המשפט הטבעי הרציונלי והאוניברסלי, משתלבת בין שאר מקצועות התורה ועל כן כמותם היא אפופה קדושה ונוכחות אלוקים. אך המשמעות התורנית העצומה של האוטונומיה האנושית המאפשרת את השגת התיקון המדיני של ממלכת כהנים אינה מתגלה אלא כאשר היהודים מהווים גוף מדיני בארץ ישראל. על כן, הלהט

---

[29] לדיון רחב על מושגים אלה בשיטת הרח״ה ע׳ בפרק ד׳.
[30] על הזוהר, שערי אורה וריה״ל כמקורות לתפישות אלו של הרח״ה ע׳ בסעיף ״מקורות השיטה״ בפרק ד׳.
[31] על הזיקה בין הרח״ה לבין חכמים אלה ע׳ בסעיף ״מקורות השיטה״ בפרק ח׳ ובהמשך הסיכום.
[32] לניתוח מלא של דברים אלה של הרח״ה ע׳ בפרק ד׳.

הרוחני והדתי המפעם בתפישת האוטונומיה הליברלית של הרח״ה הינו אחד ממקורות הכמיהה הדוחקת לתחיה הלאומית היהודית בארץ ישראל המורגשת בכל כתיבתו.

**חלק ב׳: ריבונות**

במידה מסוימת תפישה שלפיה הסמכות המדינית, שבהקשר זה פירושה הסמכות להפעיל באופן לגיטימי את כוח הזרוע של האדם על האדם, תיתכן רק במסגרת חוזה חברתי זה או אחר המעגן את הסכמת הרבים והיא נובעת באופן הכרחי מתפישת האוטונומיה שתוארה לעיל. אם אנו מחויבים מראש לאידיאל של ממשל עצמי, סבורים שבני אדם מסוגלים למשול על עצמם, ואף מתחייבים למציאות של ממשל עצמי הכולל שורה של זכויות התואמות ממשל שכזה, ברור שכל שלטון שאינו מבוסס על הסכמתם של כלל המושלים העצמיים יחטא נגד המחויבות הזו. יש מי שתופש את הזיקה בין האוטונומיה לבין הדמוקרטיה כביטוי של האוטונומיה האנושית כערך בפני עצמו, ויש מי שתופש זאת כזיקה תועלתנית לפיה שלטון כזה הוא הכלי היעיל ביותר לאפשר ממשל עצמי ורציונלי של כלל האזרחים. נדמה ששני דגשים האלה קיימים בשיטת הרח״ה.[33]

בפנינו אם כן תפישה של סמכות ושלטון לגיטימיים. אני מתיחס לתפישה זו של הרח״ה בהקשר של ״ריבונות״ כי במסגרת עולמו שאלת הסמכות אינה עולה בחלל ריק, שבו בני אדם שואלים אם יש סמכות לגיטימית או כיצד ניתן לכונן סמכות כזו, אלא במציאות של סמכות ומדינה נתונים. ברור שיש סמכות מדינית בישראל, כזו שהופעלה בכל הדורות על ידי החכמים והקהילות, וברור שהמדינה היהודית החדשה תהיה מוקדה של סמכות כזו כשתקום. השאלה עבור הרח״ה, אם כן, היא מהו מקורה של סמכות זו ומהן ההשלכות מכך. לאור הזיקה בין האוטונומיה לבין השלטון הדמוקרטי תשובתו ברורה מראש: העם הוא בעל הסמכות ועל כן הריבון במדינה היהודית. מציאות זו הינה פועל יוצא של העובדה שהעם כולו מקבל את התורה ולא שכבה מסוימת בעם. לאור אותה זיקה בין אוטונומיה לדמוקרטיה, כל מצב אחר היה שולל מן התורה כחוקה מדינית כל סמכות מדינית לגיטימית. מכאן יסיק הרח״ה שרק מוסדות דמוקרטיים, כגון בחירות ובתי מחוקקים, יעגנו את הסמכות המדינית במדינה היהודית.

מקור חיוני עבור הרח״ה בהקשר הזה הוא הנרטיב המקראי אודות הברית. על אף משמעויותיו המגוונות של מושג זה במזרח הקדום, בעולם הרבני, ובתיאוריה המערבית, ברור שישנם היבטים וזרמי פרשנות הקשורים במתן התורה על ידי ברית בין ה׳ לבין כלל העם שתומכים בתפישת הריבונות של הרח״ה. מובן שיש גם היבטים וזרמים אחרים. בכל אופן, הברית, ״ברית העם״ במינוח הרח״ה, מבטאת עבור הרח״ה את גרעין הרעיון שהסמכות המדינית הלגיטימית תיתכן אך ורק כביטוי של הסכמתם החופשית של הנתונים לה.[34]

תפישה זו של הסמכות המדינית אינה שוללת קיומן של סמכויות אחרות. ברור שהא״ל עצמו הוא בעל סמכות. כמו כן, החכמים הם בעלי סמכות לפרש את התורה באופן מוסמך לאור המסורת הנמסרת מדור לדור. ברור גם שלדעת הרח״ה משמעויות האמת והטוב אינן נתונות לרוב דעות, ועל כן על היחיד להלחם על דעותיו נגד הרבים. ברם, אין סוגי הסמכות האלה מולידים

---

[33] על הזיקה בין תיאוריות שונות של האוטונומיה, המסורת הליברלית של החוזה החברתי ושלטון דמוקרטי ע׳ קריסטמן, אוטונומיה, סעיפים 3.2 ו3.41.

[34] לדיון אודות המשמעויות השונות של הברית והזיקה בינן לבין שיטת הרח״ה ע׳ בסעיף ״כוחה המדיני של ברית העם״ ובסעיף ״מקורות השיטה״ בפרק ה׳, ובסעיף ״נשים שותפות לבריתות המקראיות המכוננות״ בפרק ט׳.

צידוק להפעלת כוח של האדם על האדם אלא בהסכמת האדם. ברור שניתן להקשות על עמדה זו גם במסגרת המחשבה הדמוקרטית-ליברלית. כלום אין שום מצב בו מוצדק להפעיל כוח, לטובת האדם שנגדו מופעל הכוח, לדוגמה, ללא הסכמה דמוקרטית? אכן, ישנם מצבים שבהם גם הרח"ה הצדיק כוח כזה. עם זאת ברור שהתובנה הדמוקרטית היסודית היא שמצבים כאלה יוצאי דופן הם, ובעיקרו של דבר אין לכונן מציאות של שימוש בכוח ללא הסכמה חופשית, ולו גם משוערת.

אפשר לחלק את דרכו של הרח"ה בעיגון תפישת הריבונות הדמוקרטית שלו במקורות התורה לשני חלקים. החלק הראשון הוא הצעת פרשנות לפיה התורה מכירה בציבור כציבור, ללא תלות בנבואת הנביאים או בחוכמת החכמים, כבעל סמכות מדינית. החלק השני הוא הצעת פרשנות לפיה התורה מייחסת סמכות כזו אך ורק לציבור כציבור, ואילו כל גורם סמכותי אחר הינו בעל סמכות לא מדינית.

הרח"ה משתמש במושג ברית העם, המאחד בתוכו את שני החלקים הנ"ל, כדי לפרש שורה של בריתות מקראיות כאילו אלו מניחות את תפישת הריבונות הדמוקרטית שלו. כאן קריאתו נראית עצמאית ואף נועזת. לאחר מכן, הרח"ה משתמש בפרשנות מקראית זו לחקירה הלכתית אודות סמכות הקהל, סמכות החכמים ומשמעות הסמיכה. מושגים אלה עולים מתוך ספרות הלכתית ענפה שעיקרה מתחיל בתלמוד והמשכה בהתפתחות מסועפת עד מאד בקרב הראשונים והאחרונים. במבט ראשון נראה שהרח"ה מפרש מקורות מאוחרים אלה לאור התבונה הדמוקרטית העולה לו מברית העם המקראית. הרח"ה מוצא שהלכות מאוחרות אלו תואמות, כמובן, את העקרונות העולים מן המקרא: הסמכות המדינית נובעת אך ורק מהסכמת העם.

בהמשך הדברים עולה תמיהה מסוימת בנוגע לדרכו של הרח"ה. נדגים אותה ביחס להלכות הקהל. הרח"ה מציע חקירה הלכתית של הלכות אלו העומדת בפני עצמה. פירוש הדבר שעל אף שהוא מגייס את ברית העם המקראית לצורך הבהרת מקורה של הסמכות המדינית של הקהל, אין גיוס זה בא על חשבון גיבוש שיטה הלכתית מפורטת על יסוד המקורות המבססים את הלכות הקהל בתלמוד, בראשונים ובאחרונים. הרח"ה נכנס בעובי הקורה של מקורות אלה ומבליט את החכמים וזרמי הפרשנות התומכים בתפישתו, המפקידה את מלוא הסמכות המדינית בידי הקהל הרחב. על אף שישנם כמובן גם חכמים וזרמי פרשנות הנוגדים את שיטתו, הרח"ה מציע פרשנות משכנעת לדעתי לשורה של חכמים כגון רבינו יונה, רש"י, הרשב"א, הרא"ם ואחרים. פרשנותו מעלה שהתורה אכן מכירה בציבור הרחב של הקהל, ולא בבעלי מעמד מיוחד כגון החכמים או בעלי האמצעים, כמקורה של סמכותו המדינית הלגיטימית של הקהל. בהיבטים רבים שיטת הרח"ה בפרשנות מקורות אלה מקבילה לזו של בן זמנו הצעיר, ר' בן ציון מאיר עוזיאל.[35]

ברם, אם אכן סמכות הקהל משקפת בפשטות את ברית העם המקראית, שהיא היא התשתית ההלכתית מן התורה, מדוע הרח"ה מגבש שיטה הלכתית לביסוס תפישתו בנושא סמכות הקהל כאילו אף חכם זולתו לא שמע מעולם על המושג ברית העם? הרח"ה מגייס לכאורה את ברית העם המקראית כסימוכין תורניים הלכתיים לשיטתו בדבר סמכות הקהל, אך נדמה

[35] לדיון מורחב במקורות אלה והזיקה ביניהם לשיטת הרח"ה ע' בסעיף "מקורות השיטה" בפרק ה'.

שדווקא שיטתו בדבר ברית העם זקוקה לסימוכין תורניים, ואילו פרשנותו להלכות הקהל מעוגנת היטב במקורות ההלכה. מה פשר דרך מוזרה זו?

לדעתי ביאור הדברים טמון בהפיכת הסדר. הרח״ה אינו משתמש את המושג ברית עם על מנת לתמוך בפרשנותו לסמכות הקהל אלא ההפך הוא הנכון: הרח״ה מגייס את השיח ההלכתי אודות סמכות הקהל כדי לעגן מרכיב מרכזי של תפישתו בדבר ברית העם: שהציבור כציבור נושא סמכות מדינית שאין חמורה ממנה בעולם התורה. כלומר, הרח״ה מסיק מניתוח השיח ההלכתי אודות סמכות הקהל שהציבור עצמו הוא המקור של סמכות מדינית ומסקנה זו היא הסימוכין לגיבוש המושג ברית העם. נראה בהמשך שהוא מבצע מהלכים דומים בקשר לחלק השני של המושג ברית העם: בלעדיות סמכותו המדינית של הציבור לעומת בית הדין וזאת על ידי ניתוח מקורותיה ההלכתיים של סמכות בית הדין ומהות הסמיכה.

המושג ברית העם הוא שם שנתן הרח״ה, אם כן, למשפחה של מסקנות הלכתיות ועקרונות מטא-הלכתיים שדלה מתוך מהלכיו הפרשניים הפרטניים בים הלכות התלמוד, הראשונים ואחרונים בנוגע לקהל, לבית הדין ולסמיכה. עתה כשעשה זאת יש בידיו מטען משפטי וערכי המשמש כלי פרשני לפיענוח משמעויות הברית בתורה. בריתות אלו, המפורשות מחדש בידיו, חוזרות ושופכות אור על אותו שיח של החכמים הרבניים. דהיינו, משמעות בריתות המקרא התבהרה באור הגיונם של חכמי המסורת, ומסורת זו עצמה הלכה והתבהרה באור החוזר מבריתות המקרא.

מובן כי מסקנות הרח״ה מן הסוגיות, וכן עצם בחירת הסוגיות שאותן יש לפרש, אינם היסקים לוגיים אלא משקפים את עולמו ומגמותיו הערכיים. מכאן שהמושג ברית העם מתפקד עבור הרח״ה כקטגוריה מארגנת משני צדדי השיח ההלכתי: הוא מבטא ומארגן את התובנות המניעות את מפעלו הפרשני של הרח״ה לכתחילה, והוא מבטא את ההגיון המאחד את מסקנותיו ההלכתיות הפרטניות לכדי תפישה הלכתית-מדינית רחבה לאחר מעשה. מושג ברית העם הוא ביטוי חי של עולמו הערכי של הרח״ה שמופיע בפנינו כפסיפס של מסקנות פרשניות מסוגיות פרטניות כאשר סופו נעוץ בתחילתו.

מאחורי המהלך עומד ההגיון הפנימי של התורה שבעל פה: המשמעות המדינית של הבריתות המקראיות הלכה והתבהרה עם השתלשלות המסורת עד שהגיעה לאחד מביטויה הצרופים בגיבוש סמכות הקהל. האם מהלך זה, שבו העבר מתפרש על פי פרשנות הלכתית בהווה, תלוי בטענה שניתוח היסטורי ביקורתי היה מאשר שאכן בריתות המקרא משקפות את הנחות המסורת אודות סמכות הקהל (ודווקא במסגרת הזרמים של מסורת זו שבהם דבק הרח״ה)?

לדעתי ברור שבמסגרת השקפת עולמו של הרח״ה התשובה היא שלילית. ראשית, הגיונה הפנימי של המסורת הרבנית משוחרר בעליל מכבלי הניתוח ההיסטורי הביקורתי. החכמים מעולם לא חשו צורך להביא, לדוגמה, ראיות קבילות מבחינת חקר ההיסטוריה לכך שיהושע בין נון קיים סנהדרין של שבעים חכמי הלכה בימי שלטונו. לדעתי הבנת הגיון המסורת הרבנית מחייבת הבחנה בין המציאות ההיסטורית, שבה לא התקיים שום מוסד שכזה, לבין ״המציאות ההלכתית״ שהינה בעיקרה קביעה נורמטיבית אשר במסגרתה המבנה העקרוני של השלטונות בישראל כפי שנתפש בתודעת חכמי התלמוד הושלכה אחורה, אל נושאי הדגל של הלגיטימיות התורנית של העבר.

בהקשר אחר הרח"ה הציע הבחנה מעין זו בין "העבר ההלכתי" המשקף את הערכים הנורמטיביים של התורה, לבין העבר ההיסטורי. אין זה מפתיע לאור העובדה שהרח"ה היה מעורה בחוכמת ישראל, ראשית חקר היהדות האקדמי-ביקורתי. בדיונו במקור הסמיכה הרח"ה קובע כי לפי "ההשקפה ההלכתית" כל דבר שהוא דאורייתא "ומוחלט" מיוחס למשה כאשר והקביעה מהו דאורייתא ו"מוחלט" נקבעת על פי השיטות ההלכתיות השונות בהווה. עולה מדבריו שמדובר בקביעה משפטית ונורמטיבית המתבטאת בשפה המתארת את "העבר", עבר אשר אינו "היסטורי" במובן המודרני והביקורתי כלל[36].

עתה נעבור לחלק השני של מושג ברית העם והוא הבלעדיות של סמכותו המדינית של הציבור. הרח"ה מציע לביסוס עמדה זו מהלכים פרשניים רבים אך העיקרי שבהם, בו נתמקד כאן, נוגע למשמעות מצות שופטים כפי שהיא מתגלה על ידי ניתוח הלכתי של מהות הסמיכה והליך חידושה. אוסיף על סימוכין אלה לשיטת הרח"ה היבטים של מסורת שלטון הקהילות שבוודאי עמדו נגד עיניו וזאת לאור העובדה ששיטתו מתבססת במידה רבה על הירושה המשפטית של שלטון הקהילות. ההסתמכות על ירושה משפטית זו לעיצוב חזון של השלטון התורני האידיאלי, ולא על הלכות המלך המיימוניות לדוגמה, היא מהותית למהלך הדמוקרטיזציה של הרח"ה ומשותפת עם חכמים נוספים שנטו לכיוון זה.[37]

לאור העדרם של נביאים, כהנים ומלכים, החכמים הם בוודאי המועמדים הטובים ביותר לאיים על בלעדיות סמכותו המדינית של הציבור. הרח"ה קובע כי הסמכות המדינית של החכמים לכפות את קיום התורה על פי פרשנותם וגזירותיהם אינה אלא ייפוי כוח מאת העם על פי בחירתו. אפילו יהושע בן נון לא היה מוסמך לכפות דבר על העם, אפילו את האיסור של עבודת אלילים, ללא הסמכות שהוקנתה לו בברית העם שכרת. תפקיד בית הדין הוא לשמש שליח של העם לתפקידים המצריכים חוכמה אשר אינה מצויה ביד כל אחד. לאור ההיקף העצום של מקורות אודות בית הדין ישנן סוגיות מעטות יחסית שלהן הרח"ה הציע פרשנות מפורשת על מנת שנוכל לבדוק כיצד עקרון מטא-הלכתי זה מתישב עם המסורת הרחבה. הרח"ה עצמו מציין שעקב הגלות משפטי ישראל התפתחו באופן שעם ריבוני היושב בארצו יתקשה להבין. ברם, שיבת ציון העמידה בפני הרח"ה הזדמנות לבטא את תפישתו בדבר סמכות בית הדין בהקשר 'נקי' יחסית, והוא כינונם מחדש של מוסדותיה המשפטיים והמדיניים העליונים של האומה הישראלית במסגרת מצות שופטים בארץ ישראל. השאלות העולות בהקשר הזה מתרכזות בשאלת מהות הסמיכה והליך חידושה.

על פי פרשנותו למקורות, מן התלמוד ועד האחרונים, ובהשראת הרמב"ם, הרח"ה מגיע למסקנה שמקור הסמיכה היא מצות שופטים ושוטרים כאשר מצוה זו הוטלה על העם בכללותו והיא מחייבת את העם לכונן את בית הדין הגדול ולהעניק לו סמכות מדינית. כאשר העם מקיים את מצות שופטים על ידי בחירת מנהיגיו, דהיינו מינוים לסנהדרין, חכמים אלה הם "סמוכים". במילים אחרות: מקור הסמיכה הוא בחירת עם ישראל את שופטיו במסגרת מילוי חובת קיום

[36] למהלך עיגון המושג ברית העם ע' סעיף "הקהל וברית העם" בפרק ה'. לדיון בהבחנה בין העבר ההלכתי לבין העבר ההיסטורי ע' בסעיף "מהות הסמיכה והליך חידושה" שם.
[37] על כך ע' בפרק ו'.

מצות שופטים. כוח הסמיכה, הביטוי העליון של סמכות החכמים, וכוח המינוי על פי מצות שופטים היינו הך הם, וכוח זה טמון בעם הרחב באופן בלעדי[38].

לדעתי, שיטת הרח"ה מהווה אימוץ ועיצוב של שני זרמים או דגשים שונים בנושא סמכות השופטים ומהות הסמיכה המשתלשלים, ולעיתים מתנצחים, מן המקרא ועד ימינו. על פי זרם אחד סמכות השופטים ומהות הסמיכה אפופות משמעות דתית מיסטית ומהוות מעין האצלה פלאית שנאצלה מן ה' על משה רבינו וממנו הלאה באמצעות סמיכת ידיים אמתית או מטאפורית. על פי הזרם השני סמכות השופטים ומהות הסמיכה הן יפוי כוח, מינוי, של החכמים על ידי העם כדי שאלה ישמשו לו דיינים ומנהיגים על פי התורה. פרשנותם וגזירותיהם של החכמים נהנים מסמכות התורה לפי שיטתו זו, עקב הסכמת העם לכך שאלה הם שופטיהם. הניגוד הבולט בין הרמב"ם לבין הרדב"ז בהקשר של חידוש הסמיכה מייצג היטב מצב בו שני זרמים אלה מתבטאים באופן צלול במיוחד ואף מתנגשים בבירור. הרמב"ם מזקק גירסה כמעט טהורה, לדעתי, של הזרם השני, היותר מדיני והפחות דתי-מיסטי, ואילו הרדב"ז מציג את הזרם המנוגד לו.

הרח"ה מאמץ בעיקרו של דבר את שיטת הרמב"ם ובכך משתית את הסמיכה כולה על סמכות הציבור, כיאה לשיטתו. לדעתי, פרשנות הרח"ה משקפת בהקשר הזה את פשוטה של שיטת המורה הגדול[39]. אין הכוונה לטעון שהרמב"ם היה דמוקרט. שיטת הרמב"ם, לדעתי, אכן מתנה את סמכות החכמים בהיותם מייצגים את עם ישראל. אך רעיון היצוג הוא חרב פיפיות כפי שמבטא זאת י' בלידשטיין. בהעדר כל אמצעי דמוקרטי לבירור רצון העם, אפשר שיצוגיות עקרונית תפעל נגד יצוגיות אקטואלית, שהרי אין כל אפשרות שהעם יתנגד למי שמייצג אותו בדין! הרח"ה מקהה את הלהב הלא דמוקרטי של חרב הפיפיות בכך שהוא קובע כי הסכמת העם תיבחן בבחירות דמוקרטיות.

הרח"ה אף מגייס את הזרם הדתי-מיסטי בנוגע למהות הסמיכה. חידוש הסמיכה מהווה קרבת אלוקים, השראת השכינה ומימוש היחוד האלוקי של אלוקי ישראל. עם זאת, משמעויות אלו אינן עומדות כנגד הפקדת הסמכות המדינית בידי העם באופן בלעדי אלא מבטאות את ההשלכות הדתיות של מימוש כוח העם למנות שופטים ושוטרים לטובת קיום חוקתו. מכאן ששימוש הרח"ה בשני זרמים אלה בנוגע לסמיכה מזכיר את שימושו בזרמים המיימוניים והקבליים-ריהליים לעיל.

עתה נתיחס להיבטים של שלטון הקהילות ההיסטורי. ניתן לקבוע באופן רחב כי אכן במקומות ובזמנים שונים בתולדות ישראל (אך בוודאי לא בכולם או אפילו ברובם) כל סמכות הכפייה, גם בנוגע לחכמים, רוכזה באופן מובהק ומודע בידי מוסדות הקהל. בהקשרים אלה, מהותו של משטר הקהל היא ריכוז כוח הכפייה של החברה היהודית במסגרת מוסד מאחד. הסדרים אלה אף זכו לברכת החכמים ועיגון בשיטותיהם.[40]

---

[38] לדיון מורחב בתפישת הסמיכה של הרח"ה ע' בסעיף "מהות הסמיכה והליך חידושה" בפרק ה'.

[39] לדיון מורחב על טענות אלו אודות הסמיכה ואודות הרמב"ם ומקורות שיטת הרח"ה בנוגע לסמיכה ע' בסעיף "מקורות השיטה" בפרק ה'.

[40] לדיון מורחב בהיבטים השונים של משטר הקהילות שציינתי, והזיקה בינם לבין שיטת הרח"ה, ע' סעיף "תלות סמכותם המדינית של החכמים בצבור הלכה למעשה" בפרק ה'.

אך עם זאת גם במקומות ובזמנים אלה מדובר היה בחברה השרויה בערכים יהודיים מסורתיים. הקהל בוודאי אינו יוצר את עצם סמכותה של חוכמת התורה או את מעמד בעליה. מינוי חכם לרב העיר או לדיין לא נתפש כמעשה התלוי ברצונם הטוב של פרנסי העיר אלא כהיענות לחובה להפקיד בידי החכם את הכוח המדיני הראוי לו. הקהל **חייב** בפני שמיים להעניק סמכות ממשית לחכמיו ולדייניו. אי קיום חובה זו הינו בגדר עוון כלפי בורא העולם אשר קידש את ישראל במצוותיו וציוום למנות שופטים עליהם. זאת ועוד. אין כאן כל הכפפה של החוכמה עצמה לסמכות כלשהי. הסמכות הדתית והציבורית שהחוכמה נושאת איתה בפני עצמה היא מנכסי צאן ברזל של המסורת היהודית בכל מקום בלי שום קשר למינוי ציבורי זה או אחר. עם כל זאת, ואולי למרות זאת, במקומות ובזמנים רבים כל **סמכות כפייה ממשית** הופקדה בידי מוסדות הקהל.

מכאן מתחייבת הבחנה בין סמכות מדינית לבין סוגים אחרים של סמכות. ברור שיש סמכות בידי חכמי התורה ובידי כל מי שחננו הא״ל באחת התכונות האישיות או המעמדיות שזיכו יהודים בהתאמה להנהגה מימים ימימה. אך בנוגע לסמכות מדינית בקהילות שמדובר בהן בודדו סוג זה של סמכות משאר הסוגים וריכזו אותה במוסדות שנתפשו כמייצגים את הציבור באשר הוא. והנה בדברים אלה הגענו אל דיוקנה המדויק של שיטת הרח״ה. עם ישראל מְצֻווה מן התורה למנות שופטים שינהיגו אותו בקיום משפטי התורה ובהתמודדות עם האתגרים אשר מציב הזמן. חובה זו מוטלת על העם מעולם ועד עולם בתוקף הבריתות שנכרתו בין ה׳ לבין בני ישראל במדבר, ובאופן פלאי, גם בין ה׳ לבין כל זרעיותיו של עם סגולה עד סוף כל הדורות. אך מיהם שופטי ישראל? רק הסכמת עם ישראל קובעת מיהם שופטיו, רק הבחירה מפקידה בידי המנהיגים סמכות מדינית מחייבת.

היה כמובן אפשר לפרש את המציאות המתוארת של משטר הקהילות באופן אחר. היו בהחלט גם מגמות בין החכמים בנוגע לסמכות הקהל ובנוגע למהות הסמיכה שנוגדות את שיטת הרח״ה. בעלי מגמות אלו לא יבחינו הבחנה כה נוקשה בין סמכות מדינית לבין סמכות דתית או רוחנית והם ידגישו הרבה פחות את חשיבות הסכמת הציבור כמרכיב של סמכות שופטי העם. אמת, אין להכחיש את המציאות ההיסטורית שתוארה לעיל אך אין גם הכרח לתפוש אותה באופן חיובי. חכמים הפועלים מתוך ערכים שונים מאלה של הרח״ה היו יכולים להסביר שאומנם אמת היא שהחכמים נאלצו להתמודד עם קהילות כמו אלה שתיארתי ואף לאשר את ההסדרים שהתקבלו, אך באופן עקרוני תלות החכמים במוסדות המתוארים לעיל שיקפה לא את ערכי התורה אלא את פגיעתה הרעה של הגלות. דווקא הקהילות שבהן היהודים סמכו על זקניהם בלי בחירות ומינויים[41] הן שהצליחו להוציא אל הפועל את ערכי המסורת.

שונים הם פני הדברים עבור הרח״ה. תלותם של ״השופטים״, הן במובן של פרנסים והן במובן של רבנים ודיינים, בסמכות הציבור הרחב באותן הקהילות שענו לתיאור שמסרתי לעיל, תואמת את שיטתו העקרונית אודות מהות הקהל ומהות הסמיכה. מכאן טבעי הוא שהרח״ה יזהה מצב זה כביטוי של ערכי התורה היסודיים שהוצאו אל הפועל על אף הנסיבות הקשות של

[41] ע׳ למשל אסף, בתי הדין, עמ׳ 83.

הגולה. דווקא במקום שבו החכמים משלו ללא עיגון מפורש בהסכמת בני הקהל ניכרת פגיעתה הרעה של הגלות.

נסיים את הדיון בתפישת הריבונות הדמוקרטית של הרח"ה עם קביעתו שהסכמת העם, המקור הבלעדי של הסמכות המדינית, נקבעת אך ורק באמצעות בחירות דמוקרטיות מסודרות כנהוג במדינות הדמוקרטיות-ליברליות של ימיו. קביעה זו כמה יסודות לה. ראשית, יש בוודאי הגיון בעריכת בחירות לאור חשיבות הסכמת העם, אם כי, כפי שציינתי, אין האחד מחייב את השני. שנית, הרח"ה מגייס שורה של ראיות שמלמדות כי אכן התקיימו בחירות בעלות סממנים דמוקרטיים מסוימים בהקשרים רבים בתולדות ישראל. עם זאת, אין הרח"ה טוען שבחירות אלו היו דמוקרטיות ממש.

כיצד, אם כן, קובע הרח"ה שבימינו התורה מחייבת בחירות דמוקרטיות ממשיות? הרח"ה גורס באופן מפורש שמצוות שופטים כוללת הן מרכיבים נצחיים ובלתי משתנים והן מרכיבים שמשתנים ומתפתחים על פי הזמן והמקום. הרח"ה מצטרף כאן למסורת נכבדה הנמשכת לדעתי מן המקרא ודרך חכמים שונים ומקבלת ביטוי מודגש בכתביהם של אחרונים אשר השפיעו על הרח"ה באופן מיוחד כגון הנצי"ב וחכמי הציונות הדתית. לפי מסורת זו, צורת השלטון בישראל היא גמישה ומשקפת את הצרכים ואת הערכים של כל דור ודור בניסיונו להגשים את תורת ה' במציאות האנושית. לאור זאת, קביעת צורת השלטון המסוימת הנוהגת בימינו מחייבת הכרעה ערכית באשר לראוי ולנחוץ עתה. בהקשר זה הרח"ה מציע הכרעה ערכית מפורשת ומודעת שכבר הגיע זמן ממשלת עם, וגם בזאת עמדתו תואמת את הרוח הנושבת בשיטות אותם חכמים מן הציונות הדתית השותפים כמוהו למסורת "הגמישה" בנוגע לצורת השלטון בישראל.[42]

עד כאן ראינו כיצד תפישת האוטונומיה של הרח"ה מתרגמת גם לתפישה אודות השלטון המדיני הלגיטימי, ולתפישה של ריבונות דמוקרטית במדינה היהודית על פי התורה. עתה נעבור לנושא אשר עומד בליבו של עולם הערכים הדמוקרטי-ליברלי, והוא המגבלות העקרוניות והמהותיות המוטלות על השימוש בכוח של הרבים, בעלי הסמכות והריבונות, אל מול החירויות של היחיד.

## **<u>חלק ג': חירות</u>**

"By definition, a liberal is a man who believes in liberty." במילים אלו של מ' קרנסטון פותחים גאוס וקורטלנד את הערך "ליברליזם" באנציקלופדיה לפילוסופיה של אוניברסיטת סטנפורד. הם ממשיכים ומצטטים את דברי מיל ש"ההנחה האפריורית היא לטובת החירות" ומסבירים: "ניתן לכנות זאת *העקרון היסודי של החירות*: החירות היא יסוד נורמטיבי ועל כן חובת הצידוק חלה על מי שהיה מגביל את החירות וזאת במיוחד באמצעי כפייה. מכאן שהסמכות הפוליטית והמשפטית מחייבים צידוק"[43].

---

[42] לדיון מורחב אודות עמדת הרח"ה בנוגע לבחירות, מקורותיה, והחכמים השותפים למסורת "הגמישה", ע' בפרק ו'.
[43] גאוס וקורטלנד, ליברליזם, סעיף 1.1.

ניתן להוסיף על פי שיטת הרח"ה שצידוק זה חייב להיות רציונלי[44] ושייך לתחומי התיקון המדיני, הוא המשפט הטבעי. הרח"ה חולק עם שפינוזה ומנדלסון תובנה עמוקה שאין הגיון או צידוק להפעלת כוח אנושי, דהיינו סמכות מדינית, בנוגע לכל תכלית שאינה השגת התיקון המדיני במובן הימי ביניימי הרחב, וזאת רק באמצעים שהזיקה בינם לבין התכלית הינה גלויה לשכל האנושי.[45] השימוש בכוח בנוגע לאמונות, דעות ואף מעשים שאינם נכללים בתחום התיקון המדיני אינו לגיטימי.

יש לשים לב מיד שחלק גדול מחיי התורה, הן בתחום האמונות והדעות והן בתחום המעשים המצווים, אינו תכליות ראויות של הפעלת כוח על פי תובנה זו. על כן, עמדה ליברלית זו עומדת לכאורה בניגוד למציאות עולם התורה שבה מופעלת וגם מופעלת כפייה, לכל הפחות בנוגע למעשים, אשר אינם משתלבים בתיקון המדיני. עבור שפינוזה ניגוד שכזה אינו מהווה בעיה של ממש שהרי הוא מתיחס אל התורה בכללותה בביטול. מנדלסון אומנם מחויב היה מחויבות עמוקה כלפי היהדות, אך מוכן היה להחיל עליה הבחנה בין התחום המדיני לבין התחום הדתי העשויה מחומרים הנלקחים מן ההגות המדינית האירופאית ללא ניסיון של ממש, לדעתי, לעגן את עמדתו במסגרת ההגות וההלכה המסורתיים. הרח"ה כהוגה דעות דתי מסורתי וכפוסק הלכה אינו נכון לאמץ פתרונות כאלה[46].

בפתח הצגת שיטת הרח"ה יש להדגיש שעמדתו הליברלית אינה מבוססת על ההנחה שהערך הטמון באמונות, בדעות ובמעשים שאינם נכללים בתחום המדיני הינו סובייקטיבי בלבד. מדובר בפקודות מלך עליון שערכן הינו מוחלט ואובייקטיבי. כמו כן, גם אם העדר הכוונות המתאימות פוגמים אולי בקיום המצוות, אין וודאות שביצוען על ידי מי ששולל את משמעותן אינו משיג תועלת ממשית. יתכן שקיום מצות מילה או ההקפדה על איסור כלאיים, לדוגמה, פועלים את פועלם החיובי בהויה גם אם מי שמבצעם מתיחס אליהם כשטות גמורה. זאת ועוד. יתכן בהחלט שביצוע עבירות והימנעות מקיום מצוות פוגעים פגיעה ממשית לא רק בעבריין עצמו אלא גם בישראל כולה, בעולם או אפילו בהוויה כולה. וזאת, כאמור, גם אם אותו עבריין דוחה מכל וכל את עולם התורה על אמונותיו ועקרונותיו.

אך מדוע, אין כן, אין הכפייה מועילה ומוצדקת מחוץ לתחום המדיני? שיטת הרח"ה המבססת עמדה זו מורכבת ממספר מרכיבים. נפתח באמונות ובדעות. עמדת הרח"ה כאן מבוססת בראש ובראשונה על טענת אמת לגבי המציאות ההכרתית של האדם. טענה זו היא בעלת שני צדדים. א', אין הדעת האנושית נכנעת לרצון האדם. אדם אינו בוחר את ערכי הטוב והאמת בהם הוא דבק. אומנם, הוא יכול להשפיע עליהם ולעצב אותם באמצעות סדר לימוד, אורח חיים, הכרעות רצוניות לקנות לעצמו הרגלים מסוימים וכדומה, אך בסופו של דבר רק שכנוע פנימי בהיות מושא המחשבה טוב או אמיתי יכול להכריע את ערכיו. ב', כל ניסיון לכפות אמונות ודעות שלא על פי שכנוע פנימי אמיתי נועד לכשלון וודאי. זאת מכיון שאם אדם נכנע לדספוטיות שכזו רק כלפי חוץ, ערכי האמת והטוב שלו נשארו כפי שהיו אלא שנוסף עליהם חינוך נמרץ לחנופה

---

[44] ע' במשמעויות המונח "רציונלי" בעבודה זו (מבוא לפרק א'). במיוחד בהקשר החירויות הליברליות והאזרחות, נדמה שתרגום יאה לרציונליות בנוגע לרח"ה הינו reasonableness יותר מאשר rationality וע' שם.

[45] לדיון אודות הזיקה בין הרח"ה, מנדלסון ושפינוזה בהקשר הזה ובכלל ע' בסעיף "מקורות השיטה" בפרק ב' ובאותו הסעיף בפרק ז'.

[46] לפרשנותי לשפינוזה ומנדלסון ע' שם.

ולשקר. אם אדם נכנע באמת ומקבל את ערכי האמת והטוב של הכופה אך ללא שכנוע פנימי אמיתי, פירוש הדבר שאין לו דעה עצמאית כלל , או שהיתה לו אך הפעלת הכפייה השחיתה את דעתו.

כאן מציע הרח״ה שתי עמדות נוספות שכל אחת כוללת אמירה ערכית מופשטת ומפורשת לצד שיטה פרשנית המניבה עקרון הלכתי אשר מעגן את העמדה הערכית והמוציא אותה אל הפועל בעולמה של תורה. האמירה הערכית הראשונה היא ערכה העצום של עצמאות הדעת האנושית. הרח״ה רואה בכל ניסיון להשחית את הדעת באמצעות כפייה, או להחניף לבעל הכוח בניגוד לערכי הטוב והאמת של הנכפה, מעשים נלוזים ונתעבים.

אמירה ערכית זו מתבטאת בשיח התורני המעשי בכך שאין חובות באמונות ודעות על פי התורה. הרח״ה מתבסס כאן באופן כללי על נטיית המסורת היהודית לדייק במעשים אך להשאיר מרחבים פתוחים בכל הנוגע לאמונות ודעות. באופן ממוקד יותר הרח״ה נסמך על פרשנותם של האברבנאל וקרשקש לספר המצוות של הרמב״ם לפיה אין ולא יתכנו מצוות בתחום האמונות והדעות מכיוון שאלו אינן רצוניות. זאת ועוד. התפקוד הבריא של הדעת העצמאית של האדם הינו תנאי הכרחי לקיום תורת ישראל על פי שיטת הרח״ה. מי שאין לו דעת עצמאית אינו כשיר לשמש חוליה בהשתלשלות התורה שבעל פה מדור לדור ובוודאי אינו מסוגל לפעול במסגרת המרחב המדיני התורני. על כן, השחתת הדעת היא הרת אסון בעולמה של תורה[47].

ועתה באשר למעשים. הרח״ה מציע כאן טענת אמת נוספת אודות המציאות ההכרתית של האדם המשלימה את הטענה שלעיל. טענה זו היא שעל אף שערכי הטוב והאמת אלה אינם נתונים למְרות הרצון הם בכל זאת מכוונים במידה רבה את חייו המעשיים של האדם. לדוגמה, אדם שבאמת ובתמים אינו מקבל את מושגי היסוד של עולם התורה, כגון האמונה בה׳ ותורה מן השמיים, לא יוכל לקיים את מצוות התורה לאורך זמן. האדם הוא יצור כזה שלא ניתן לצפות שיימנע ממה שנראה לו כטוב וידבק במה שנדמה לו כמזיק או כחסר משמעות.

עתה, על יסוד מציאות הכרתית זו, הרח״ה מציג אמירה ערכית בצירוף שיטה הלכתית המעגנת אותה והמוציאה אותה אל הפועל בדומה לעיל. האמירה אינה מפורשת אך לדעתי היא נשמעת היטב: אומנם לאור הערך המוחלט והאובייקטיבי של המעשים המצווים על ידי ה׳, ולאור התוצאות הרות האסון אשר יתכנו ליחיד ולרבים עקב ביצוע האיסור ואי ביצוע החובה, היה אפשר להעלות על הדעת שיש לכפות מעשים כאלה גם בניגוד להכרתו המבוררת של העבריין. אך למרות זאת כפייה כזו היא פסולה בתכלית. נראה לי שהאינטואיציה המבססת עמדה זו נוגעת לחובת הצידוק החלה על כל שימוש בכוח הפוגע באוטונומיה של האדם ובחירויותיו. לדעתי הרח״ה סבור, יחד עם תיאורטיקנים שונים של הדמוקרטיה[48], שידיעה נבואית פלאית את הטוב לאדם ולסובבים אותו אינה מספיקה כדי להצדיק את השימוש בכח.

השימוש הלגיטימי בכוח מחייב קיום ציפייה סבירה שהאדם אשר עליו מופעלת הכפייה מסוגל אף הוא להבין מדוע כפייה זו מוצדקת. ציפייה כזו יכולה להיות סבירה, גם אם לא תמיד ממומשת, רק כאשר הצידוק להפעלת הכוח הוא כזה שכל אדם הבריא בשכלו מסוגל להבינו,

---

[47] על מקורותיו התורניים של הרח״ה בהקשר זה ע׳ בסעיף ״הפולמוס אודות המצוה לידע שיש אלוקים״ בפרק ח׳. על חיוניות עצמאות הדעת עבור תיפקוד חיי התורה בשיטת הרח״ה ע׳ בסעיף ״ערכה התורני של עצמאות הדעת האנושית״ באותו הפרק.

[48] ע׳ לדוגמה גאוס וקורטלנד, ליברליזם, סעיף 1.1; דאוגוסטינו, הנמקה ציבורית.

כלומר, הצידוק חייב להיות רציונלי. תכליות הנוגעות לטובתו הרציונלית והנטורליסטית של האדם, כמו גם האמצעים העומדים בזיקה גלויה לתכליות אלו, שייכים לתיקון המדיני על פי שיטת הרח"ה. מכאן שהכפייה מוצדקת אך ורק כאשר היא מופנית להשגת תיקון זה המעוגן, כזכור, במשפט הטבעי.

עמדה זו מעוגנת ומתבטאת בזירה ההלכתית באמצעות שיטת הרח"ה בנושא האונס התודעתי. הרח"ה מציע פרשנות שיטתית למושגים התלמודיים של אונס, אומר מותר, ליבך אנסך ותינוק שנשבה לצורך פיתוח ועיצוב מסורת של פרשנות ופסק המגייסת מושגים אלה כדי להתמודד עם תופעת המינות והשמד. נדמה שמסורת זו מתחילה עם הראשונים, ובראשם הרמב"ם, וממשיכה דרך אחרונים כגון הבנין ציון ועד לעמדת הרח"ה, שמשתלבת היטב באוירה הציונית-דתית, ומגיעה אל אחד מביטויה הצרופים ביותר אצל החזון אי"ש. עמדת האחרון מתחרה בזו של הרח"ה מצד השלכותיה מרחיקות הלכת ותחולתה הרחבה. מסורת זו, במיוחד כפי שהיא מתפקדת אצל הרח"ה והחזון אי"ש, מבטלת הלכה למעשה את הקטגוריות של המינים והמשומדים בישראל, לפחות בכל הנוגע ליהודים בעלי זהות לאומית. זאת ועוד. עולה משיטות אלו שהחוטאים בישראל הם לעולם שוגגים, או בכל אופן אינם מזידים, ועל כן לא ברור כיצד ניתן להענישם על פי ההלכה בכל הקשר שהוא.[49]

וכאן עלינו לשוב לשאול מדוע, אם כן, הכפייה מועילה ומוצדקת אפילו בהקשר המדיני? כאמור, הרח"ה אינו מציע תשובה מפורשת. אך נדמה שהתשובה עולה בבירור מן העמדה שייחסנו לו לעיל אודות הלגיטימיות של כוח הכפייה. צידוק רציונלי ומדיני של השימוש בכוח הינו מוצדק לאור תועלתו לקיבוץ המדיני כולו ולאור הציפייה הסבירה שגם מי שכוח זה מופעל עליו יוכל להבין את הצידוק לכך באמצעות שכלו. הרח"ה קובע במפורש שכל העונשים בישראל ייקבעו על ידי ההנהגה הנבחרת ויהיו "מדיניים" או "לפי הנזק לחברה"[50]. פעילות זו מתקיימת, כאמור, במסגרת התחום התורני המפותח, וזאת במיוחד בעולמו ההלכתי של הרח"ה, העולם של המרחב המדיני. מכלול הסמכויות והעקרונות המפרנסים את כוחם של בית הדין והקהל לפעול לתיקון המדיני הם התשתית ההלכתית להפעלת כוח להשגת התכליות המדיניות, ועל כן גם השימוש בכוח אף בניגוד לדין תורה למטרת תיקון מדיני מעוגן היטב במקורות התורה.

ברם, אם אלה פני הדברים בעולם התורה, מדוע במציאות היהודית של ימים עברו היהודים הפעילו אמצעי כפייה שונים במטרה לכפות מגוון רחב של נורמות אשר הזיקה בינן לבין תיקון מדיני אינה נהירה? כדי להשיב על כך הרח"ה מגייס את הכלים באמתחת תפישת ההתפתחות התרבותית והקידמה שלו. לעולם הצידוק לכפייה כזו, מסביר הרח"ה, היה מדיני. במציאות התרבותית של זמנים עברו ההקפדה על כל היבטי חיי הדת היתה חיונית לשמירת הסדר המדיני הטוב. מצב זה לא היה לכתחילה, אך הוא היה קיים, והמערכת התורנית-הלכתית

---

[49] לדיון מורחב במסורת זו של פרשנות ופסק ושימוש הרח"ה בה ע' בסעיף "מקורות השיטה" בפרק ח'. בגוף העבודה של פרק ח' הרחבתי את הדיבור על פרשנות הרח"ה למגוון רחב של אמצעי כפייה וכוח המאפיינים את עולם התורה לדורותיו כגון ד' מיתות בית דין, מלקות, מכות מרדות, מכות על מצוות עשה, ההורדה אל הבור וכרת. אתיחס בקצרה לחלק מעונשים אלה בהמשך בנוגע להעדר המזבח אך על מנת שלא להאריך יתר על המידה לא אציג כאן את עמדת הרח"ה באופן מקיף. להרחבת הדברים ע' שם.

[50] על כך ע' בתחילת פרק ז'.

היתה חייבת להתאים את עצמה אליו על מנת להשיג את התיקון המדיני כפי שהיא מתאימה את עצמה גם אל המציאות הנתונה בימינו.

ומנין לו לרח״ה שאכן הצידוק לכפייה שהופעלה בעבר היה מדיני ולא שיקף תפישה ערכית עקרונית המנוגדת לזו שלו ולפיה הכפייה מועילה ומוצדקת גם מחוץ לתיקון המדיני? הרח״ה אינו מגלה את הסימוכין לקביעתו זו, אך לדעתי לאור מהלכיו הפרשניים בנוגע לברית העם והקהל התשובה היא ברורה. הסימוכין התורניים לעמדת הרח״ה השוללת את השימוש בכוח מחוץ להקשר המדיני הם חומרי שיטתו ההלכתית בנוגע לאונס התודעתי. הרח״ה מסיק זאת מן החומרים ההלכתיים של מסורת הפרשנות והפסק שהוא עצמו שותף פעיל לעיצובה, זו המפנה את מושגי האונס התודעתי התלמודיים אל הטיפול במינות ובשמד, אל ערך חירות התודעה והמעשה בתחומי הדת והמצפון. אין מדובר בהיסק לוגי בשום אופן אך כפרשנות למגמתה של מסורת זו, במיוחד בשלוחותיה מרחיקות הלכת בפסיקת הרח״ה והחזון אי״ש, היא בהחלט סבירה. בדומה למהלכיו בנוגע לקהל ולברית העם, לאחר שיש ביד הרח״ה מטען ערכי המשקף מקורות הלכתיים מוסמכים, מטען זה הופך בידיו לכלי פרשני בהבנת העבר היהודי. ברור על פי הגיון השיטה הרבנית שהעבר היהודי משקף, אם לא מדובר בחוטאים ידועים, את נורמות ההלכה ולא סטיה מהן. על כן, העבר התורני בוודאי ניתן לפירוש על פי הערך התורני העולה מהלכות האונס התודעתי בהווה. ההסבר לשימוש בכוח הכפייה בעבר הינו, אם כן, הנסיבות המיוחדות שעמן התמודדו, קרי, המשמעות המדינית של הדת בימים אלה.

לבסוף עלינו להתיחס לחשיבות העדר המזבח לשיטת הרח״ה. הרח״ה קובע כי ללא חידוש הנבואה אין ביכולתנו האנושית להקים את המזבח ולחדש את הדינים התלויים בו. קביעה זו חשובה מאד לשיטת הרח״ה וזאת במיוחד לתפישת האוטונומיה שלו מצד אחד ותפישת החירויות הליברליות שלו מצד שני. אילו היה נוהג מזבח, עם ישראל היה מתחייב בישום שורה ארוכה של מצוות, מן הקרבנות ועד לדיני נפשות, שהיתה מטילה ספק בהגיון המנחה של שיטת הרח״ה. אומנם, לא ננעלו שערי הפרשנות, אך מציאות שבה חלה חובה ליישם דינים כאלה היתה בהחלט מספקת אתגר לפרוייקט הדמוקרטיזציה של הרח״ה. אך עתה, שאין בכוחנו לכונן את המזבח, כל המשפטים האלה בטלים והטלת עונשים תלויה בשיקול דעתם של ראשי הציבור,[51] בייחוד לאור ביטולן למעשה של קטגוריות המשומדים והמינים מבין היהודים[52].

במובן מסוים קביעה זו של הרח״ה מתחמת את גבול כוחו הפרשני. הרח״ה נאלץ להכיר בפער מסוים הקיים בין חזונו התורני דמוקרטי לבין היבטים של החזון המקראי-רבני הקלאסי אודות חיי העם הנגאל במדינה ריבונית. עם זאת, אפילו פער זה משתלב היטב בשיטתו ומבטא את הגיונה העמוק. הרח״ה קובע במפורש שהדינים התלויים בקיום המזבח, כגון הקרבנות ובמידה רבה גם מיתות בית הדין[53], תלויים במשמעויות דתיות מיוחדות אשר אין הדעת משיגה אותן על בורין או שאינן שייכות לימינו[54]. מכאן שאין פלא שמערכות התורה, המנוטרלות על ידי

---

[51] ע׳ בהערה מט לעיל.

[52] לדיון בקביעת הרח״ה שאין בכוחנו לחדש את המזבח, מקורותיה ההלכתיים והשלכותיה עבור שיטתו, ע׳ בפרקים ד׳ וז׳.

[53] לדיון מורחב במשמעות מיתות בית דין בשיטת הרח״ה, ע׳ בסעיף ״משמעות העונשים בתורה ובמדינת ישראל״ בפרק ז׳.

[54] על משמעות עונשים התורה בכלל, ומיתות בית דין בפרט, בשיטת הרח״ה ע׳ בסעיף ״השיטה״ בפרק ז׳.

העדר המזבח, נראות על פי בחינה שכלית כבלתי מתאימות בעליל לשיטת הרח"ה, המיועדת כולה לגילוי פנים של התורה השייכות לזמן ולמקום של דורו. והנה, התורה סומכת מסקנה זו בכך שהיא תולה את קיומן של מערכות אלו בתנאי, קיום המזבח, שאינו יכול להתקיים כל עוד עולם כמנהגו נוהג ואין להם ליהודים אלא מה ששכלם משיג. כמובן, גם כאן פרשנותו ההלכתית של הרח"ה אינה בגדר היסק לוגי משום מקור, אך העמדה שאין אנו יכולים לחדש את המזבח בימינו רחוקה מלהיות חידוש. תלות הקרבנות ודיני הנפשות במזבח, לצד חוסר יכולתנו להקימו מחדש בדרך הטבע, מכוונים את הפרשן אל פירוש התורה ואל המציאות ההלכתית התואמים את העולם במצבו הנוכחי. בפנינו, אם כן, הוכחה נוספת לאמיתותה של התורה ולהתאמתה לכל זמן ומצב.

## חלק ד': אזרחות

עתה ניגש לתפישת האזרחות של הרח"ה. תפישת האזרחות העולה משיטת הרח"ה נוגעת בראש ובראשונה לאזרחות כשותפות עקרונית ומעשית לסמכות המדינית. דהיינו, הרח"ה מתיחס בעיקר למימד הפוליטי של האזרחות[55]. לדעתי אפשר בהחלט להסיק מתפישת האזרחות הפוליטית השוויונית של הרח"ה שמתחייב הוא אף כלפי המימד המשפטי של האזרחות בעולם הדמוקרטי, קרי היות האזרח בן חורין לחיות על פי משפטי המדינה תוך הגנתם על חייו ורכושו. זאת ועוד. על אף שהרח"ה אינו מציע מגילה של זכויות המובטחות לאזרח, העקרון העולה משיטתו בדבר החירויות הליברליות, המחייב באופן חמור מתן צידוק מדיני ורציונלי לכל מגבלה המוטלת על האזרחים באמצעות כוח הזרוע, מלמד על תשתית ראויה לפיתוח תפישה רחבה של זכויות האזרח כמקובל במדינות הדמוקרטיות-ליברליות.[56] נושא שהרח"ה אינו מתיחס אליו אך אליו נתיחס בהמשך הוא זכויות מיעוטים, לא מצד שותפותם השוויונית לסמכות ולשימוש בה, נושא שהרח"ה אכן מתיחס אליו, אלא מצד השאלות העולות בקשר לשוויון האינטרסים, ובייחוד, הזהויות שלהם לעומת הרוב.

הצעתי לעיל שבמובנים מסוימים תפישת הריבונות של הרח"ה, לפיה סמכות מדינית לגיטימית תיתכן רק במסגרת חוזה חברתי המעגן את הסכמת הרבים, נובעת באופן הכרחי מתפישת האוטונומיה שלו. כאן עלינו להוסיף שבמובן מסוים נכון גם לומר שתפישות האוטונומיה והריבונות המתוארות מחייבות את תפישת האזרחות הדמוקרטית של הרח"ה הנידונה כעת.

כריתת ברית העם פירושה הצטרפותו הרצונית והחופשית של כל בן ברית לחוזה המאחד את היחידים לכדי גוף מדיני. ראינו שברית זו יוצרת ישות חדשה, עם, שמהותו[57] ההתחייבות של כלל בני הברית לכונן שלטון ונורמות להם בני הברית שותפים וכפופים. ברור שבהעדר שיקולים מיוחדים כל בני הברית שותפים שווים הם לסמכות המדינית העולה מן הברית, היא הסמכות לפעול באופן מחייב על פי חוקת העם, שהרי סמכות זו אינה אלא ביטויה של הכפפת כל אחד ואחד לנורמות הקולקטיב על ידי הסכמתו להשתתף בכריתת הברית עצמה. מכאן גם שלפחות באופן ראשוני, לא יתכן מי שכפוף לברית ואינו שותף לסמכות המדינית העולה מן הברית, שהרי

---

[55] החלוקה בין המימד הפוליטי לבין המימד המשפטי באזרחות דמוקרטית מתבססת על ליידט, אזרחות, סעיף 1.1.

[56] עקב המגבלות של היקף עבודה זו לא התיחסתי לצדק חברתי ולזכויות סוציאליות. הרח"ה אומנם לא הקדיש את עיקר מאמציו לשאלות אלו, אך הוא אכן התיחס אליהם. ע' על כך זוהר, פרק ז'.

[57] יש לרח"ה גם הגדרות נוספות למושג עם אך כאן אנו מעוניינים במובן של עם בביטוי "ברית העם". לפרטים ע' בחלק ב'.

כל מי ששיעבד את עצמו לעם על ידי השתתפות בכריתת הברית הוא הוא היוצר את הסמכות המדינית, והוא שותף בה וכפוף לה כבמקשה אחת.

עם זאת, ניתן להעלות על הדעת שעקב התרבות המיוחדת של כורתי ברית עם מסוימת, הסמכות העולה מהברית תופקד ברובד מסוים של אוכלוסית בני הברית, בעוד רבדים אחרים יהיו נתונים להם במידה זו או אחרת. בהקשר היהודי, רבדים מועדפים כאלה היו יכולים להיות, לדוגמה, שבט מסוים, בעלי יחוס דוידי או החכמים. אך ראינו בחלק "הריבונות" שהרח"ה קובע כי על פי ברית העם בישראל אין זה המצב, אלא הסמכות המדינית שהיתה טמונה בכלל בני הברית בעת כריתתה אינה מופקעת לטובת גורם כלשהו אלא נשארת טמונה בכל אחד ואחד מבני העם גם עתה. זאת חוקת התורה. אך למרות זאת אפשר היה להעלות על הדעת קיומן של אוכלוסיות שיהיו כפופות בפועל לסמכות המדינה אך לא שותפות לה עקב שיקולים מיוחדים. לדוגמה, ניתן היה לחשוב שעבריינים על פי ההלכה, קרי חילונים[58], יהיו כפופים לסמכות המדינה היהודית אך משוללי שותפות בה עקב התנהגותם. אפשר היה לחשוב כי נשים יהיו כפופות אך לא שותפות על פי תפישה לפיה הן מהוות מעין נספח לבעליהן ולאבותיהן. כן ניתן היה לצפות כי לא יהודים יהיו כפופים למדינה עקב הימצאותם בה אך פסולים משותפות שוויונית עקב נוכריותם.

בהקשר הזה המלאכה העומדת בפני הרח"ה, החותר לעצב תפישה של אזרחות כמקובל בעולם הדמוקרטי, היא ברורה. עליו להוכיח כי חילונים שותפים לסמכות המדינית על אף סטיותיהם מנורמות ההלכה, שנשים אינן נספחות אלא שותפות מלאות לברית העם בישראל וכשרות אף לשאת בתפקידי שררה והנהגה, ושלא יהודים שותפים להיבטים המדיניים של ברית העם בישראל גם אם אינם שותפים לחיי הדת. ואכן, זוהי שיטת הרח"ה ונתאר אותה בקצרה בהמשך.

המהלך לעיל, המעניק זכויות מדיניות דמוקרטיות לנשים, חילונים ולא יהודים לצד הגברים שבין שלומי אמוני ישראל מתבסס על החלק השני של עבודה זו והוא תפישת הריבונות של הרח"ה. תפישת הריבונות עצמה, כפי שראינו, מבוססת על האידיאל של השלטון העצמי הטמון בתפישת האוטונומיה של הרח"ה. מהלך זה מוצג באופן ברור בכתבי הרח"ה, גם אם לא באופן מפורש, כ"תפישה של אזרחות". אך לדעתי ישנו מרכיב נוסף של תפישת האזרחות של הרח"ה שהוא פחות גלוי ומגובש והוא מתבסס על הזיקה שבין תפישת האוטונומיה של הרח"ה, שנידונה בחלק הראשון, לבין תפישת החירות של הרח"ה, שנידונה בחלק השלישי. מרכיב זה הוא חשיפת מעמד אזרחי תורני שמקביל למרחב המדיני התורני.

נתחיל בחזרה על כמה נקודות העולות מן החלק הראשון של עבודה זו. התכליות המדיניות הן התכליות של המרחב המדיני התורני. מרחב זה הוא נקודת המפגש שבין המשפט הטבעי ותורת ישראל. הצבענו על כך שטבעי הוא שדווקא בתחום הזה תבלוט החירות השלילית של האוטונומיה האנושית, לפיה האדם רשאי לפעול על פי שיקול דעתו ואף בניגוד לתכתיבי המסורת, וזאת מכיוון שהמרחב המדיני הוא שדה היצירה של הדעת אנושית בחתירתה אחר החיים הטובים. החובה והחתירה האנושיות האוניברסליות לממש את המשפט הטבעי מעוגנות במצות דינים של בני נח ואילו המרחב המדיני התורני מעוגן במצות שופטים. על כן, התכליות

---

[58] לכוונתי במונחים "חילונים" ו"חִלּוֹנִיּוּת" ע' במבוא לחלק האזרחות ובמבוא לפרק ח'.

המדיניות של המרחב המדיני התורני אינן אלא התכליות המדיניות האוניברסליות של המשפט הטבעי בהקשר היהודי הפרטיקולרי.

עתה נצרף לתמונה כמה נקודות העולות מן החלק השלישי של עבודה זו. הסמכות המדינית, השימוש בכוח הזרוע על מנת לכפות את הנורמות המחייבות של המדינה על אזרחיה, מופעלת אך ורק לטובת התכליות המדיניות שתיארנו בפיסקה הקודמת. אומנם, התורה כולה, על סתרי עניניה ורוב טעמה, מכוונת לטובת האדם. אך ישנם מובנים של טובה זו הנהירים רק בחדרים בבנין התורה אשר נכנסים אליהם בעלי מעמד או אופי מיוחדים בלבד כגון חכמים, כהנים או נביאים. הצרכים והיכולות הנדרשים כדי להשתתף בטובה הטמונה בדברים אלה אינם נחלתם של כלל הציבור. לעומת זאת, הטובה הטמונה במרחב המדיני היא על פי הגדרה מובנת וגלויה לכל אדם בעל שכל בריא. הצרכים והיכולות הנדרשים להשתתף בטובה זו הם באופן עקרוני כלל אנושיים. אמת עקב הדת השונה של הלא יהודים והחסר הדתי של החילונים, אוכלוסיות אלו לא ייכנסו לכל חדרי בנין התורה. אך על אף זאת הן שותפות מלאות לאנושיות היסודית העומדת במרכז חדר אחד מחדרי התורה הוא המרחב המדיני. על כן, טבעי ומובן כיצד כל אוכלוסיות אזרחי המדינה היהודית ישתתפו בשדה יצירה תורני זה.

אומנם, במדינה היהודית, כבכל מקום אחר, המשפט הטבעי אינו מתגלה בטהרתו האוניברסלית אלא בגירסה פרטיקולרית ומקומית. אין בנמצא גירסה ניטראלית מבחינה תרבותית של המשפט הטבעי. אך הפרטיקולריות של המשפט הטבעי בישראל מבטאת את הניסיון המוחשי והמקומי להשיג את החיים הטובים בתנאי המדינה היהודית. כל האזרחים, ובכללם נשים, חילונים ולא יהודים החיים באותה מדינה הינה שותפים לפרטיקולריות זו. מובן כי, קיימים גם במדינה דמוקרטית מתחים בין אוכלוסיות שונות אשר משקפים גם הבדלי תרבות וגם הפרשים באשר לקירבה בין האוכלוסיות השונות לבין תרבות הרוב המותירה את רישומה על מוסדות השלטון. אך אלו בעיות פנים דמוקרטיות ואינן יחודיות לתפישתו התורנית של הרח״ה. כל תפישה אזרחית תהיה חייבת להגדיר מהו המטען האזרחי השוויוני המשותף על אף ההבדלים בין האוכלוסיות השונות וההבדלים במידת השפעותיהן על אופיה של המדינה. בשיטת הרח״ה, מטען זה הינו שותפות מלאה להפעלת הסמכות המדינית בדמות בחירות דמוקרטיות והשתתפות מלאה במוסדות המדינה בכל רבדיה, וזאת בנוסף לחירויות הליברליות המובטחות לכל אזרחי המדינה, כפי שראינו בחלק הקודם של עבודה זו.

עתה ניתן להבין יותר לעומק את ״המעמד האזרחי״ המקביל ל״מרחב המדיני״. על פי הנאמר לעיל ברור שתכלית השימוש בסמכות מדינית במדינה היהודית תהיה תיקונם המדיני של כל יושבי המדינה כאשר דרכי פעולתה של המדינה ישקפו את האופי הרציונלי, האוטונומי והכלל אנושי (בלבוש התרבות המקומית) של המרחב המדיני התורני. המדינה היהודית, אם כן, תפעיל את סמכותה המדינית למעשה רק באותם ענינים שהם במידה רבה משותפים לכל יושבי המדינה, כולל חילונים ולא יהודים.

לאור תמונה זו טבעי שכלל תושבי המדינה ייהנו ממעמד של אזרחים, שותפים שווים לסמכות המדינית המעוגנת במדינה. לעיל, כשהסקנו את השוויון האזרחי מתפישת הריבונות של הרח״ה, טבעיות זו שיקפה את **מקורה** של הסמכות המדינית. ואילו כאן, כשאנו מסיקים את השוויון האזרחי מתפישת החירות של הרח״ה, טבעיות זו משקפת את **תכליותיה** של סמכות זו.

אומנם, עולה על הדעת שכנגד 'טבעיות' זו יעמדו שיקולים שונים מעולם התורה אשר יפסלו נשים, חילונים ולא יהודים מנטילת חלק ממשי בניהול מוסדותיה של ממלכת כהנים וגוי קדוש. אך ציינו לעיל בנוגע למהלך האזרחות הראשון שהרח"ה נדרש לשאלה זו ופתרה על פי שיטתו כפי שנראה בשלושת הפרקים המרכיבים חלק זה.

אחת התיאוריות בימינו אודות הסמכות המדינית הלגיטימית, מתיחסת לצורך בהסכמות חופפות של האוכלוסיות השותפות לסמכות זו על יסוד טעמים רציונליים אך שונים בכל קבוצת אוכלוסיה.[59] הטעמים של קבוצות האוכלוסיה למתן הסכמה לסמכות השלטון הם שונים על אף היותם רציונליים עקב המגבלות של הרציונליות עצמה, שהרי אנשים חולקים לגבי משמעותה ויישומה של הרציונליות, בייחוד בהקשר המוסרי והמדיני[60], וגם עקב האינטרסים והתרבויות המגוונים של האוכלוסיות. מכאן שעל פי תיאוריה זו, בהנחה שקיימות קבוצות אוכלוסיה שונות שכאלו, כגון דתיים, חילוניים ולא יהודים במדינת הרח"ה, אופיו ופעילותו של השלטון אינם יכולים להיות מזוהים באופן גורף עם דגשים המיוחדים של אף אחת מקבוצות האוכלוסיה על מנת שכל הקבוצות יוכלו לתת את הסכמתן, מבחינה נורמטיבית אם לא אמפירית, לסמכות השלטון.

שיטת הרח"ה היא פוריה במיוחד לאור תפישה כזו של הסמכות המדינית הלגיטימית. חציבת המעמד האזרחי המקביל למרחב המדיני מתוך חומרי התורה אינה מהווה פשרה עם תרבויות העולם החוץ תורני, שהרי היא מבטאת את פרשנותו של הרח"ה לתורה עצמה, אך היא בהחלט פותחת צוהר להבנה הדדית ושיתוף פעולה עמן. על פי הרח"ה התורה עצמה מחייבת שאופי הסמכות המדינית ותחומי השימוש בה יתבססו על מכנה אנושי שהוא משותף לכל קבוצות האוכלוסיה במדינה וזאת במידה שהינם רציונליים.[61] הרח"ה מעגן את הסמכות ואת השימוש בה עמוק בתוך תרבותה המיוחדת של תורת ישראל וראוי לדעתו שעיגון זה ינחה את תפישתם העצמית של נאמני התורה, אך העיגון התורני כלל אינו מחייב את מי שהתורה אינה חלק מענינם וזהותם. קבוצות האוכלוסיה השונות יכולות לעגן את אותה הפעילות המדינית הכלל אנושית בתוך תרבותם שלהם בדרך הנראית להם. על כן, בהחלט קיימת אפשרות של הסכמות חופפות באשר לסמכות השלטון תוך ניגודים מהותיים ביותר באשר לשאר ערכי הטוב והאמת של הקבוצות השונות.

עתה נציג את עיקרי שיטת הרח"ה בנוגע לשלוש האוכלוסיות שלגביהן ציינו לעיל כי ניתן היה לצפות שיסבלו ממעמד נחות לעומת גברים שלומי אמוני ישראל במדינת ישראל על פי התורה. נפתח בחילונים. השאלה העומדת בפנינו היא מהו מעמדם המדיני על פי התורה של מי שמתכחשים לתורה ולהלכה במוצהר ובמעשה[62]. כפי שראינו בחלק הקודם, במדינת הרח"ה יתקיים חופש הדת וחופש מדת באופן העולה בקנה אחד עם המסורת הליברלית המודרנית. ברור

---

[59] כוונתי לתפישה נורמטיבית ולא אמפירית של הסכמות חופפות (converging agreement), ולאו דווקא קונסנסוס מלא, כתשתית של הלגיטימיות של השלטון. לא מדובר בתפישה אחת מסוימת אלא בטיפוס אחד המוצע בטיפולוגיה של תפישות שונות אודות הלגיטימיות של השלטון. על כך ע' דאוגוסטינו, הנמקה ציבורית, סעיף 2.2.

[60] על כך ע' במיוחד בדברי דאוגוסטינו אודות מחקרו של תומאס קוהן בסעיף 2.1 שם.

[61] מכאן שמדובר בתפישה נורמטיבית של הסכמה, עם כל הבעיתיות הכרוכה בה, ולא בתפישה אמפירית. עם זאת, לטובת היתכנותה של תפישה של שלטון לגיטימי שאינה שרירותית לגמרי מבחינת תיאוריות של צדק ומוסר, הייתי מקווה שקיימת זיקה כלשהי בין הנורמטיבי לבין האמפירי.

[62] החילוניות בהקשר שלנו פירושה התנערות זו מן התורה במחשבה ובמעשה. לדיון קצר אודות משמעויות מונח זה ע' במבוא לפרק ח'.

שחילונים יהיו חופשיים לחיות על פי מצפונם כאשר חופש זה מעוגן בעקרונות המשטר של המדינה היהודית. עצם הצטרפות הרח״ה למסורת האונס התודעתי הממלט את החוטאים בימינו מן הקטגוריה של מזידים, ובוודאי מזו של מינים ומשומדים, מכתיבה גם את שוויונם במעמד האזרחי. זאת מכיוון שיהודי שאינו מפר את תכני ברית העם הינו שותף לה על פי כל העקרונות בהם עיינו בחלק ב׳ אודות הריבונות.

בהקשר הזה עוסקים אנחנו בתחום ״הבדיעבדי״ המובהק, היחיד במסגרת מחקר זה, של שיטת הרח״ה. אומנם, ראינו מקודם את הכרת הרח״ה בהיבטים שונים של המדינה היהודית שיהיו פחות מאידיאליים מבחינה דתית, כגון העדר מזבח, אך ראינו גם שחוסר אידיאליות זה משחק תפקיד חיובי דווקא בשיטתו. לגבי החילונים המצב הוא שונה. אין שום תפקיד חיובי להפרת תנאי הברית. חזון הרח״ה מתאפיין במידה רבה של אידיאליות דתית. הוא חזה את חידוש הסמיכה ואת הקמת מוסדות השלטון על הר הבית[63]. אך אם מרבית חברי מוסדות השלטון מצהירים על עצמם כמתנערים מתורת ישראל, כלום ניתן לראות במדינה אותה הם מנהלים ממלכת כהנים וגוי קדוש?

השאלה שעולה כאן אינה משקפת בהכרח את התכנים המדיניים או המשפטיים אותם מקדמים החילונים. הרח״ה כבר הוכיח לשיטתו שהמגמות הליברליות והדמוקרטיות של העידן החדש ניתנות לעיגון במסורת היהודית. הבעיה נעוצה לא באופן שבו מעצבים את רשויות השלטון או את התכנים המשפטיים אלא בזהות הבוחרים והנבחרים. עוצמת הלמדנות היוצרת של הרח״ה יכולה להציע לַעכשיו היהודי-ציוני, החותר לאמץ את התובנות ההומניסטיות של ימיו, עיגון עמוק בעבר היהודי-תורני. אך אין בכוח עטו של הרח״ה לאחות את הקרע הנפער כאשר אותו עכשיו ציוני מצהיר במפורש על התנערותו מן העבר התורני.

לדעתי, צדק שביד בהשערתו שהרח״ה לא הפנים באופן מלא שהמדינת היהודית תהיה חילונית ברובה ובאופיה[64]. אם כן עלינו לתהות באשר להשלכות של אופיה החילוני של המדינה על שיטת הרח״ה. לדעתי, אין להעלות על הדעת שהרח״ה היה מתפשר בנוגע לאופיה הדמוקרטי של המדינה. ויתור על עקרונות הדמוקרטיה עקב התפשטות החילוניות עד כדי רוב פירושו אחד משני דברים: שלטון בכוח של מיעוט דתי על רוב חילוני או התבדלות מן הישוב החדש והקמתה של ׳מדינה דתית׳ במקומה או לצדה של זו החילונית. כל אחת מן האפשרויות האלו עומדות בניגוד גמור לשיטת הרח״ה. ראשית, הרח״ה ידע היטב כי העוצמה הארצית מצויה בידי החילונים דווקא ועל כן כל ניסיון להשתלט על החילונים או להקים מדינה יהודית חלופית נידון לכישלון וודאי. אך ישנן גם סיבות עקרוניות יותר. מחד, אין ספק שעל פי שיטת הרח״ה, במיוחד בנוגע לריבונות, שלטון של מיעוט דתי על רוב חילוני אינו אלא דספוטיזם פסול של שלטון האדם על האדם לרע לו. מאידך, התבדלות והתנערות מרוב עם ישראל הינו חטא חמור בעיני הרח״ה. יתרה מזו, התבדלות כזו פירושה זניחת חידוש הלאומיות היהודית, שהרי הרח״ה ידע כאמור שאין בכוחם של הדתיים להקים מדינה משלהם. זניחה כזו הינה חטא שאינו פחות בחומרתו מן החילוניות עצמה כפי שהרח״ה קבע מפורשות.

---

[63] על כך ע׳ בפרקים ד׳ וה׳.

[64] על הסיבות להשערה זו ע׳ בפרק ח׳.

לצד שיקולים אלה, השליליים בעיקרם, לטובת הדבקות במפעל הציוני על אף חילוניותו הגוברת, ישנם לרח"ה גם שיקולים חיוביים. הרח"ה תופש את פעילות הציונים החילונים כקיום מצוות ממשיות בלב ליבה של תורת ישראל. חידוש הלאומיות היהודית אינו מסגרת טכנית או מבוא לעולם התורה אלא חלק מהותי ממנו. "דבר של ציבור" עבור הרח"ה, כמו עבור הרמב"ם, עומד במרכז חיי התורה שהיא בראש ובראשונה חוקה מדינית של העם היושב בציון. הרח"ה מתרגם את הערך התורני העצום של פעילותם הלאומית-ציונית של המצדדים בשינוי הערכין ליחס חיובי ממשי אליהם כיהודים אשר נאמנים לחלקים חשובים של התורה. כל עוד מדובר ביהודים הנאמנים לזהות הלאומית אין הרח"ה מוכן לחלק את העם לכשרים ופסולים אלא רק להצביע על הכשר ועל הפסול לדעתו אצל כל אחד ואחד. מכאן שהיחס המתאים כלפי החילונים אינו דחייה והיבדלות אלא ניסיון ללמד זכות, כמיטב המסורת הרבנית כלפי המוני היהודים הכשרים אך החוטאים.

ההערכה החיובית של הרח"ה כלפי מפעלם הלאומי של החילונים מקבילה לביקורת חריפה ביותר שהוא מטיל על החרדים הלא ציוניים. הרח"ה תוקף את החרדים האנטי ציוניים בחריפות גדולה יותר מאשר הוא תוקף את החילונים. לכאורה הוא מציג את החילונים כחוטאים נקודתיים, ואף כשוגגים או אנוסים הפטורים מכל עונש או גינוי, ואילו את החרדים האנטי ציוניים הוא דן לכף חובה בעון חמור לא פחות מאשר עבודה זרה. לדעתי, האשמה זו הינה רטורית בעיקרה והיא מבטאת את הסלידה שהרח"ה חש כלפי המתנערים מן הציונות אך לא החלה ממשית של דין עובדי אלילים על החרדים של דורו.[65]

יש להבין את חומרת יחסו של הרח"ה לחרדים לעומת יחסו המקל לציונים החילונים לאור הדגשים הפרטיקולריים, הדתיים-מיסטיים, בשיטתו כפי שראינו לעיל. אלקי ישראל הוא שם המתיחס להֱיות ישראל ישות יחודית שבה מתגלות פנים מיוחדות של האלוקות האוניברסלית, היא אלקי עולם. הפנים המיוחדות של האלוקות מתגלות, לצד השראת השכינה והופעת היחוד האלוקי, כאשר בני ישראל מתקהלים לכדי עם בארץ ישראל על פי תורת ישראל. החרדים האנטי ציוניים פוגעים, איפוא, בתחיה הלאומית שהיא המוקד של המשמעויות הריה"ליות-קבליות בהשקפת עולמו של הרח"ה. הרח"ה בוודאי מצא משמעויות כאלו גם במצוות אותן לא קיימו החילונים, אך הוא עושה את השימוש הרחב ביותר במוטיבים דתיים מיוחדים אלה דווקא בנוגע למאמץ שבו שאיפותיו משותפות עם החילונים, והוא תחיית העם וכינון מוסדות שלטון יהודיים.

נתיחס בקצרה למקורות הרח"ה בתפישתו בנושא הערך התורני של הלאומיות החילונית ואז נחזור להשלכות החילון הגובר בישוב ובמדינת ישראל על שיטתו. א' רביצקי מאפיין את תורת הרבנים קאלישר, אלקלעי, גוטמאכער ושאר מבשרי הציונות המוקדמים כשילוב של דבקות דתית מסורתית בעלת דגשים קבליים עם תפישה משיחית המתנערת מן הפאסיביות של הציפיה היהודית לגאולה ותובעת פעילות אנושית מעשית לתחיית העם והארץ. חכמים אלה סיגלו דרך פרשנית אותה מכנה רביצקי "מדרש ציוני" המבליט מסורות אשר הוזנחו במשך דורות ומוצאת הוראות וציוויים ציוניים-מעשיים בהקשרים ששויכו בעבר ובהווה על ידי מרבית החכמים

[65] על יחסו המקל של הרח"ה כלפי החילונים ויחסו המחמיר כלפי האנטי ציוניים ע' בסעיף השיטה בפרק ח'.

לציפיות הגאולה של יהודים העוסקים אך ורק במצוות ובמעשים טובים נטולי זיקה להתישבות בארץ ישראל. שיטת הרח״ה בנוגע לערך התורני של הלאומיות היהודית המודרנית עונה באופן מובהק על מאפיינים אלה של ״המדרש הציוני״. בנוסף, הרח״ה בעצמו מעיד כי הרבנים קאלישר וגוטמאכער היו בקשרים אישיים האדוקים עם אביו וניכר כי הרח״ה תפש את עצמו כממשיך את מפעלם התורני-לאומי.[66]

בנוסף, שיטת הרח״ה בוודאי משקפת את מחשבת הציונות הדתית של דור הרח״ה המזינה את הרח״ה וניזונת ממנו. עשרות רבות של התכתבויות הרח״ה עם חכמי זמנו, המתועדות בשלושה כרכים נפרדים של ספריו, מלמדים על השפעות הדדיות אלו. כבר נידונה הזיקה בין הרח״ה לבין הראי״ה קוק. במובן מסוים הרח״ה נופל בין הציונות המעשית ונטולת המשיחיות של הרב ריינס לבין הציונות הדתית והמיסטית של הרב קוק. מצד אחד, הרח״ה בוודאי קרוב יותר אל הרב קוק. כפי שראינו לעיל, הרח״ה היה מעריץ גלוי של הרב קוק והזדהה גם עם יסודות ריה״ליים-קבליים מובהקים של תורתו. מחשבתו בוודאי היתה משיחית, אם כי בדומה לזרם המשיחי בציונות הדתית באופן כללי משיחיותו הינה ללא דגש על אישיות משיחית, בכך שתפש את המפעל הציוני כשלב חיוני ואף מתקדם בתהליך גאולת ישראל השלמה. אך בניגוד לרב קוק, הרח״ה לא נזקק לרובד הנסתר על מנת להציע הערכה חיובית של הציונות החילונית. הדגש של הרח״ה, בדומה למבשרים של חיבת ציון, היה על פרשנות הלכתית ואגדית התופשת את מעשי החלוצים כקיום מצוות באופן פשוט. הערך החיובי של הפעילות הציונית, ואפילו זו החילונית, אינו תלוי בידיעה דטרמיניסטית של המשך הדרך, שהרי חשיבות הדברים ניכרת על פניהם. על כן, ההערכה החיובית שמייחס רח״ה למפעל הציוני החילוני דומה במובן מסוים לזו של הרב ריינס, המצביע אף הוא על הערך החיובי הטמון באופן פשוט ברובד הגלוי של הציונות החילונית מבלי להתקרב כלל אל המיסטיקה הדיאלקטית של הראי״ה קוק.

אם כן, הזיקה בין הרח״ה לבין שני חכמים אלה דומה לזו שקיימת בינו לבין האסכולה המיימוניות והאסכולה הקבלית-ריה״לית. כפי שראינו, הרח״ה מגייס חלק מן המשמעויות הדתיות העולות מן המסורת הריה״לית-קבלית אך מוצא אותן דווקא במרכיביה של התפישה המדינית, הרציונלית והנטורליסטית של הרמב״ם. חיי העם של ישראל בארצו הם, אם כן, גילוי יחודי של נוכחות ה׳ בעולם, כריה״ל, אך אופיים ואופני תיקונם של אותם חיים הם נטורליסטיים ורציונליים כרמב״ם. כך גם לגבי החכמים המאוחרים. התחיה הלאומית אינה אלא השער להשראת השכינה וחידוש מעיינות היצירה הקדושים של התורה, כראי״ה קוק, אך ניתן להעריך את חשיבות הדברים ולעמוד על דרכי ביצועם על פי הקטגוריות הארציות והמעשיות של החולין של הרב ריינס.

נחזור עתה להשלכות החילוניות על שיטת הרח״ה. לעיל טענתי שלא יתכן כי הרח״ה היה חוזר ממחויבותו למפעל הציוני על אף התגברות החילוניות. יש גם ראיות מפורשות לכך. החל משנות העשרים של המאה הקודמת הרח״ה היה מודע לכך שלמעשה החילונים שולטים בכל מוסדות הישוב המרכזיים. על אף מורת הרוח שלו עקב מציאות זו הוא המשיך לייחס למוסדות אלה את המשמעות הדתית העצומה של הליכי ההקהלות וכינון המוסדות המתחייבים ממצות

---

[66] על כך ע׳ בסעיף ״מקורות השיטה״ בפרק ח׳.

שופטים. כלומר, החילוניות של מנהיגי הישוב החדש לא הניאה את הרח"ה מעמדתו העקרונית באשר למשמעות התורנית של חידוש הלאומיות היהודית.[67]

מכאן שאין לדעתי כל ספק שתפישתו המדינית-תורנית של הרח"ה מחייבת דבקות במפעל הציוני תוך כדי שיתוף פעולה מלא עם הציונות החילונית במסגרת דמוקרטית ליברלית וכל זאת על אף התגברות החילון בארץ ישראל[68]. אם כן, נראה לי שמחיר ההפסד במערכה הנוכחית על זהות העם בישראל ישולם לא במטבע דמוקרטי אלא במטבע דתי והוא מידת האידיאליות הדתית-תורנית של המדינה היהודית: הורדת המפעל לאומי לדרגה נמוכה יותר בסולם הגאולה. יתכן שנסיגה זו היתה מחייבת ויתור על חידוש הסמיכה. אולי הרח"ה היה מציע להעביר את בית המחוקקים היהודי מהר הבית אל מקום דוגמת מקומו הנוכחי. אך אין בכל זאת לגרוע מן המשמעות התורנית החיובית העצומה של תחיית הגוף המדיני היהודי בארץ ישראל על פי שיטת הרח"ה.

ובזאת אנו מגיעים למעשה למכשול הנקרה בדרכו של הרח"ה שלא היה בכוחן של למדנותו ויצירתיותו לסלק: בסופו של דבר העם היושב בציון, לפחות עד עצם היום הזה, אכן חפץ במערכות משפטיות ומדיניות התואמות את המערב הדמוקרטי, אך אינו חפץ לעשות זאת כביטוי של תורת ישראל על הלכותיה. היהודים קיימו את מצות ההתקהלות ואת מצות שופטים ברוח הדמוקרטית שחזה הרח"ה אך התעקשו שלא מדובר בגלגולה המודרני של מדינת התורה. על כן, האתגר העומד בדרך שיטת הרח"ה, העלאת המדינה היהודית על סולם הגאולה והאידיאליות הדתית, אינו נוגע כל כך לדמות המשטר אלא לזהות היהודית. המאבק המכריע עבור חזונו הציוני-דתי הוא המאבק על ליבות היהודים. רק כאשר ישובו בני ישראל אל תורת ישראל תתגלה המשמעות התורנית העצומה של מדינת ישראל היהודית והדמוקרטית.

ועתה לאזרחות נשים. עיקר שיטת הרח"ה הוא שנשים שותפות מלאות לברית העם בישראל, ועל כן בחירתן והיבחרותן למוסדות השלטון אינה אלא זכות גמורה על פי התורה, וכשרות למשול בישראל כמנהיגות, מחוקקות ואף דיינות. יש לשים לב שתפישת אזרחות האישה של הרח"ה אינה מבוססת על הטענה שנשים היו אזרחיות שוות בעבר של עם ישראל. ברור לו לרח"ה שנשים לא שותפו בהנהגתו המשפטית-מדינית של העם בימים עברו. כמו כן, כפי שראינו בפרקים הקודמים, תפישת הדמוקרטיה של הרח"ה באופן כללי אינה מבוססת על הטענה שהתקיימה דמוקרטיה ממשית בעבר. אך חובותינו הנורמטיביות מצד התורה אינן נקבעות על ידי ההיסטוריה אלא על ידי הגיון התורה וההלכה בהווה.

ראשית דרכו של הרח"ה בטענה שעל פי המקרא, חז"ל והראשונים נשות ישראל היו שותפות לבריתות המכוננות של עם ישראל כעם התורה. לדעתי, על אף שבוודאי ניתן להצביע על כל מיני זרמים ומגמות בהקשר הזה, בעיקרו של דבר הרח"ה צודק והזרם המרכזי, לפחות בנוגע לחז"ל והראשונים, גורס שנשים שותפות לבריתות אלו.[69] המשך דרכו של הרח"ה, בהצגת שיטה פרשנית לפיה נשים כשרות לדון בישראל וזאת אף בתור חכמות סמוכות בבית הדין הגדול. כאן אין ספק שעמדת הרח"ה היא דעת מיעוט מובהקת. עד כמה שידיעתי מגעת לא היה שותף לעמדה

---

[67] על כך ע' בסעיף "ההתקהלות והחילונים" בפרק ח'.
[68] על כל זה ע' במבוא לפרק ח'.
[69] לדיון מורחב על כך ע' בסעיף "נשים שותפות לבריתות המקראיות המכוננות" בפרק ט'.

זו של הרח"ה בקרב חבריו מן ציונות הדתית. עם זאת, לדעתי הרח"ה הצליח לאתר ולהציג מסורת מבין הראשונים שאכן דוגלת בכשרות האישה לדון. על אף שספרי הפסק ומרבית האחרונים התעלמו ממסורת זו, הרח"ה מבליט את ההגיון הפרשני שמסורת זו הציעה לסוגיות הגמרא וקובע שעלינו לאמץ אותה הלכה למעשה בימינו.[70]

לבסוף, הרח"ה מתמודד עם פסק הרמב"ם האוסר מינוי נשים לתפקידי שררה כלשהם בישראל. התמודדותו מתחילה עם הטענה שפסק הרמב"ם אינו משקף את החומר החז"לי אלא מהווה את דעתו האישית בלבד. הרח"ה ממשיך וטוען שדעה אישית זו של הרמב"ם לא התקבלה על דעתם של רוב הראשונים והאחרונים. לעניות דעתי, גם כאן שיטת הרח"ה משכנעת. אכן, לא נראה שפסק הרמב"ם משקף את המקורות שכנראה שימשו אותו בגיבוש הלכותיו בנידון. הבנת הרח"ה את המקורות החז"ליים בהקשר הזה משקפת פרשנות שכיחה שניתנה להם בתלמוד ובראשונים. כמו כן, על אף שאיני מסוגל להעריך בהקשר הזה מהו הרוב ומהו המיעוט בקרב הראשונים והאחרונים, ברור שיש שורה ארוכה של חכמים חשובים שלא סברו שקיים איסור למנות אישה לתפקידי שררה. ראוי לציין שהרב משה פיינשטיין גילה נכונות לפסוק בניגוד לפסק הרמב"ם הנידון וזאת על יסוד אותו הפער הקיים בין המקורות החז"ליים לבין הלכות המשנה תורה שהרח"ה הצביע עליו.[71]

עמדת הרח"ה שנשות ישראל כשרות לתפקד כדיינות, אפילו לדיני נפשות, היא מהפכנית ממש. פירושה שנשים יתמנו לבית הדין הגדול, הלא הוא הסנהדרין, וישבו שם על כס המשפט כיורשות סמכותו של משה, רבינו ממש כמו שמואל ובית דינו. לכאורה ברור מכך שרבות ישראל גם ינהיגו את צאן מרעיתן בקהילות האורתודוקסיות בארץ ובחוץ לארץ, הלא הדברים הם קל וחומר. ודוק: אנו בעשורים הראשונים של המאה שעברה כחמישים שנה לפני שאפילו HUC של התנועה הרפורמית החל להסמיך נשים לרבנות.

מפליא שלא הרח"ה, ולא שאר הרבנים שהגיבו לדבריו, עמדו על מהפכנות זו. הרח"ה לא מזכיר סמיכת נשים לרבנות, על אף שהיא עולה משיטתו בבירור, אפילו פעם אחת. אפילו כאשר הרח"ה מדגיש שאישה כשרה לדון דיני נפשות אין הוא מתיחס למשמעויות הדתיות שמתלוות לקביעה כזו אלא מסתפק בציון העובדה שלא יהיו דיני נפשות בישראל. זאת ועוד: ההשלכה היחידה של כשרות נשים לדון שהרח"ה מתיחס אליה בכתיבתו היא זכותן לבחור ולהיבחר. כלומר, מושא הדיון של הרח"ה זהה למושא הדיון של הרבנים האחרים העוסקים בסוגיה זו, ואין הוא משתמש בשיטתו היחודית המכשירה נשים לדיינות כמנוף לדיון רחב יותר.

הקשר הדיון של הרח"ה חשוב מאד להבנת כוונתו. הרח"ה כפרשן וכפוסק ניגש לסוגיה נתונה ומעצב אותה על פי שיטתו, אך כמו בכל ספרות השו"ת[72] עיניו נשואות בעיקר לסוגיה האקטואלית ורק באופן משני לכלל ההשלכות האחרות העולות מן השיטה. על כן, עלינו להבין את משמעות מגמת הרח"ה להוכיח שנשים כשרות לדון על אף הקשיים הגדולים העומדים בדרך זו בהתיחס לשאלת זכות אישה לבחור ולהיבחר למוסדות השלטון. סופו של דבר, לדעתי הרח"ה לא התכוון להסמיך נשים לכהן כרבות קהילות וכדומה אלא רק להכשירן למשול במדינת ישראל.

---

[70] על כך ע' בפרק ט'.
[71] על מקורות אלה וניתוחי אותם ע' בפרק ט'.
[72] על כך ע' סולובייצ'יק, שו"ת.

אך אם כן, שיטת הרח״ה אומרת דרשני. מצד אחד, ברור שההלכה המקובלת היא שהאישה פסולה לדון. עמדת הרח״ה היא כאמור עמדת מיעוט מובהקת ונועזת. מצד שני, הרח״ה לא היה צריך לעמול קשות למצוא שותפים לדעתו שנשים יבחרו וייבחרו במדינת ישראל העתידה לקום. אומנם, רוב חכמי הדור ופוסקיו הכריעו נגד מתן זכות בחירה לנשים, וקל וחומר הזכות להיבחר ולמשול, אך היו גם רבים שצידדו במתן זכויות אלו. רוב המצדדים במתן זכויות פוליטיות לנשים הבחינו בין מדינת ישראל לבין מציאות בה חלים איסורים מאיסורים שונים. לו רק רצה הרח״ה להכשיר שלטון דמוקרטי בהשתתפות נשים היה מאמץ לו עמדה כזו ומתייצב, אומנם לא בלב הזרם המרכזי, אך במקום בטוח בצדו השמאלי של נהר ההלכה שזרם בדורו. לאור התעלמות הרח״ה מן ההשלכות מרחיקות הלכת יותר של שיטתו, לאור זמינותם של פתרונות קלים יותר, ולאור מודעות הרח״ה לנועזות עמדתו והסבירות הגבוהה שתישאר דעת יחיד ואף תזכה אותו ביחס תוקפני ועוין, מדוע בכל זאת הקדיש מאמץ כה רב להוכיח שנשים כשרות לדון בישראל?

תשובה אחת היא כמובן שהרח״ה סבר שזו האמת ועל האמת מוכן היה להילחם. אך לדעתי ניתן להצביע על כמה שיקולים נוספים לעמדתו. ראשית, המשותף לשיטות המכשירות השתתפות נשים בפוליטיקה בדרכים המקובלות יותר הוא ירידה בסולם האידיאליות הדתית של המדינה היהודית. הרח״ה ראה בעיני רוחו נשים יושבות במוסדות השלטון של מדינה תורנית הנהנית מזיו הודו של שלטון התורה מימים קדמונים, ממש כמו דבורה ובית דינה. לדעתי שאיפה זו, לצד מגמתו הכללית להימנע מפתרונות פורמליסטיים לבעיות ערכיות ולפרש את מקורות ההלכה כך שימצא בהם עמדות ערכיות נעלות, הן סיבה אחת לכך שאין הוא חפץ לאמץ פתרון כגון ״קבלה״ לפיו אישה אומנם פסולה לדון ולשאת שררה אך ניתן להושיבה על כס השלטון באמצעות קבלת הנידונים, ממש כמו שלושה רועי בקר.

בנוסף, לדעתי הרח״ה ביקש לעצב את השיח התורני בימיו אודות מעמדה התורני-מדיני של האישה. ידע הוא שרובו ככולו של ציבור החכמים שמצדדים בזכויות מדיניות לנשים יעדיפו לאמץ את הפתרון המינימליסטי ביותר, אך רצה הוא שיישמע גם קול אחר. שיח ציבורי-הלכתי שבו עקרון הקבלה, לדוגמה, דר בכפיפה אחת עם טענות עקרוניות בדבר כשרותה של האישה על פי התורה נראה אחר מאשר שיח שבו יש רק פסילה מן הדין מצד אחד וקבלה של הציבור מצד שני. בעקבות שיטת הרח״ה, יש מאן דאמר שאישה פסולה לדון ולא תכהן בשלטונות ישראל, יש מאן דאמר שאישה פסולה אך קבלה מועילה להכשירה, ויש מאן דאמר שאישה כשרה לכתחילה וכל ניסיון לשלול את זכויותיה אינה אלא גזילת זכויות אשר הקנה לה נותן התורה. הרח״ה האמין בכל מאודו שכוחה המדיני והמשפטי של האישה עומד לה בזכות ולא בחסד הן על פי הדין והן על פי הסברא ועל כן נלחם להשמיע קול זה ובכך למתוח את השיח הרבני של ימיו אל עבר האור, לשיטתו.

ועתה לאזרחות של לא יהודים. הרח״ה לא פיתח שיטה מלאה בהקשר זה. אומנם, ברור כי לא יהודים יזכו למעמד אזרחי שוויוני כמקובל במדינות הדמוקרטיות, כפי שנראה מיד, אך נדמה שהרח״ה לא גיבש משנה סדורה באשר לאופנים שאזרחות הלא יהודים תתאפיין ותתבסס מבחינה תורנית. בנוגע למעמד האישה או החילוני, הרח״ה נראה כניגש למלאכת הפרשנות, אשר באמצעותה יגלה כיצד התורה מחייבת את עקרונות הצדק וההגינות הנעלים ביותר, בחפץ גדול

ואפילו בהתלהבות ממש. לעומת זאת, בנוגע ללא יהודים, הרח״ה נראה כמתמהמה. לאור הכבוד הגדול שרכש לתרבות הפוליטית האמריקנית, ורוח הפתיחות ואהבת האדם הנושבת בכל כתביו, עובדה זו אומרת דרשני. יתכן שהסיבה לכך היא שהרח״ה היה כה עסוק בשאלות הכרוכות בחיי היהודים שלא התפנה להעמיק במשמעות התורנית של שותפות הלא יהודים. או שמא בטחונו בכך שהעמים ממילא יכפו על המדינה הסדר הוגן עם לא יהודים הפנה את מאמציו לתחומים שבהם ההכרעה טרם נפלה. בכל מקרה, הרח״ה לא הקדיש דיון עצמאי למעמדם האזרחי של לא יהודים והסתפק בהתיחסויות מזדמנות במסגרת דיונים בנושאים אחרים.

עם כל זאת, ברור שהרח״ה חזה הענקת מעמד אזרחי מלא ושוויוני ללא יהודים בכל הנוגע להשתתפות בחיי המדינה, כולל הזכות לבחור ולהיבחר למוסדות השלטון. הרח״ה תפש את תחולתה השוויונית של האזרחות ללא חלוקה בין יהודים ללא יהודים כביטוי של רוח הדמוקרטיה המתפשטת בעולם בימיו. ניכר גם שהרח״ה תפש רוח זו כפרי ההתפתחות החיובית של תרבות האדם, כלומר, כקידמה מובהקת. בנוסף, הרח״ה היה סבור שעמי העולם, ובראשם אנגליה, יחייבו את ישראל להנהיג נורמות דמוקרטיות מקובלות.

קביעת הרח״ה שרוח הזמן מחייבת מתן זכויות מדיניות ללא יהודים אינה אמירה ערכית כללית בלבד אלא מהווה גם עקרון בעל משמעות הלכתית של ממש במסגרת שיטתו. ראשית, כפי שראינו, הרח״ה מפרש את מצות שופטים פירוש מדיני רחב כך שכל מוסדות השלטון משתלבים בתוכה, וזאת במיוחד בנסיבות כיום בהן לא ניתן לקיים את מצות המלך. שנית, מצות שופטים מכילה בתוכה משתנים תרבותיים-היסטוריים, כך שתוכנה משתנה ולעולם משקף את ההסדר הנעלה ביותר בכל הדור. מכאן שכאשר הרח״ה מביע את דעתו שהדמוקרטיה היא צורת השלטון הטובה ביותר בזמן החדש, ורוח הדמוקרטיה מחייבת מתן שוויון מדיני ללא יהודים, התוצאה היא שמצות שופטים מחייבת את אותו שוויון.

היבט נוסף של שיטת הרח״ה בהקשר הזה הוא תפישתו את הכלל דד״ד. כפי שראינו, הרח״ה הוא שותף מלא ויוצר במסורת הגותית ופרשנית התופשת את תוקף הכלל דד״ד כביטוי להכרת התורה ברובד אוניברסלי של החובה האנושית לקיים את מצות דינים. ראינו שלדעת הרח״ה על אף שהיהודים אמורים לקיים את חובתם במשפט הטבעי באמצעות מצות שופטים היחודית להם, בעת העדר 'דבר של ציבור', כאשר פזורים היהודים בין משפחות האדמה, מצטרפים הם הלכה למעשה לישום היחודי של מצות דינים של העם אשר בארצו הם יושבים[73]. נראה לי שעל פי שיטת הרח״ה, כפי שהיהודים מקיימים את חובתם על ידי מתן תוקף לדין המלכות שם, כך הלא יהודים מקיימים את חובתם על ידי מתן תוקף לדין המדינה היהודית כאן. על כן, שותפותם האזרחית של הלא יהודים לשלטונות בישראל מהווה היפוך של שותפות היהודים לשלטונות הנכרים בארצות העמים.

היבט נוסף של מעמד הנכרי נוגע לברית העם. כבר ראינו שאזרחות בשיטת הרח״ה פירושה שותפות למקור הסמכות ולהפעלתה. ציינתי גם שהרח״ה אכן תופש את האזרחים הלא יהודים של מדינת ישראל כשותפים במובן זה ועל כן בעלי זכויות שוות הם בכל הקשור לבחירה והיבחרות למוסדות השלטון. זכור שהסמכות המדינית, אופיה ועיגונה בהסכמת העם, הינה

[73] זאת רק כאשר דין המלכות אינו נוגד אפילו עקרון חשוב של ההלכה, כפי שראינו.

מהותה של ברית העם. על כן, לדעתי, הרח״ה סובר שכאשר אותם לא יהודים יושבים כגרים ותושבים אזרחי הארץ, הם שותפים ל**ברית העם** בישראל. בהקשר הזה הרח״ה מכנה את הלא יהודים ״אחים״ של ישראל. יש לשים לב של על פי דברים אלה, זכויות האזרח של לא יהודים במדינת ישראל מגיעות להם בזכות, שהרי לגיטימיות השלטון תלויה גם בהסכמתם, ולא בחסד.

פירוש הדבר שהרח״ה מציע פרשנות מעניינת ומעמיקה לדעתי למושג ״גר ותושב״. נכרי שכזה הוא לא יהודי, על כן אינו באמת ״גר״ במובן הבתר מקראי של מונח זה כ״גר צדק״, אך מצד שני אינו פשוט ״תושב״ במובן המצומצם של זר נוכח, שהרי על פי שיטת הרח״ה הוא אזרח שווה זכויות. לדעתי המושג ״גר ותושב״ מכיל בתוכו סתירה מובנית וזאת כאשר מונחים אלה מפורשים על פי משמעויותיהם הרבניות[74]. פתרון הרח״ה הוא, אם כן, שאותו לא יהודי הוא אכן ״גר״ לענין תושבות, אך ״תושב״ לענין גרות. כלומר, אזרחי ישראל הלא יהודים הם ״ישראלים״ במובן עמוק מאד בכך שהם שותפים לברית העם המכוננת את הסמכות המדינית בישראל. מצד שני, הם אינם שותפים לתכנים היחודיים הנוספים של הקיום היהודי הנובעים מן הזיקה היחודית בין ישראל לבין ה׳ המעוגנים בברית האלוק. אם כן, גרים ותושבים הם מעין יהודים למחצה, הם יהודים מבחינה מדינית או ליתר דיוק ״ישראלים״, אך נכרים מבחינה דתית ועל כן ״לא יהודים״.

דברים אלה עולים בקנה אחד עם היפוך הכלל דד״ד. כאשר הרח״ה קובע שחובת היהודי לכבד את חוקות הגוים בעת הגלות נובעת מן החובה האוניברסלית של כל בני האדם במצות דינים, הוא למעשה הופך את היהודים לבני נח למחצה. היהודים הם גרים ותושבים בארצות נכר. הם גרים לאותם היבטים של מצות דינים של בני נח החלים עליהם בעדר קיום לאומי יהודי, אך הם תושבים זרים בנוגע לחלק מתכני חוקות הגוים עקב מחויבותם לדינים המיוחדים לישראל.

אין ספק שבהצעותיי כאן המשוער עולה על הוודאי. לאור מיעוט החומר שסיפק לנו הרח״ה אודות שיטתו בנוגע לאזרחות לא יהודים במדינה היהודית אין בידינו להציע הרבה מעבר להשערות אלו. אך לדעתי הדברים לעיל נענים הן לרמיזות שהרח״ה פיזר פה ושם בין כתביו והן להגיון העומד בבסיס שיטתו התורנית-מדינית באופן כללי. בכל אופן, לאור אופי דיון הרח״ה באזרחות לא יהודים, אין באפשרותנו לדון במקורות השיטה באופן שעשינו בשאר הנושאים.

ניתן עם זאת לנסות לעמוד על קוי המתאר הכלליים של מקורות שיטת הרח״ה בסוגיה שלנו על פי הדברים המעטים שראינו לעיל ולאור דרכו ההגותית והפסיקתית כפי שהתגלתה לנו בסוגיות אחרות. ראינו את דרכו של הרח״ה בעיגון שיטתו במקורות בהקשרים שונים כאשר בדרך כלל חותר הוא להתמודד ישירות עם המקורות הקדומים והמכוננים של השיח ההלכתי במקרא, בתלמוד ובראשונים ולעיתים להציע להם פרשנות חדשה. בסוגיות כמו זכות הבחירה של נשים הרח״ה אינו מסתפק בפתרונות נקודתיים ומאוחרים אלא מבקש להשתית את מסקנותיו על תובנות העולות דווקא מיסודותיהם הקדומים ביותר של הדינים הרלוונטיים. ראינו שהוא אינו מאמץ פתרון של ״קבלה״ אלא מבקש להוכיח כי נשים כשרות לדון, ועל כן גם למשול, מעיקר הדין במקרא ובתלמודים. כמו כן, הרח״ה אינו מעוניין להוציא את החילונים מבור המשומדים באמצעות פתרון נקודתי אלא מבקש להוכיח שהינם ראויים ליחס של רעים ואחים, ואפילו של

---

[74] לביסוס טענות זו לאור מקורות שונים ע׳ בסעיף ״מקורות השיטה״ בפרק י׳.

כבוד והערכה בנוגע למפעלם הלאומי, על פי דיני האונס התודעתי ולאור מפעלם החיובי מבחינת התורה.

נדמה שיש כמה סיבות למגמת הצלילה לעומק של הרח"ה. ראשית, כתלמיד חכם החותר להבין את משמעות דברי ה' הבוקעת מתוך נבכי מסורת התורה בבכתב ובבעל פה, הרח"ה משתוקק לגעת בעומק ולא רק לצוף מעל פני הדברים. שנית, תפישת הרח"ה המדגישה את הזיקה ההכרחית בין הטוב והאמת לבין תכני תורת ה' מניעה אותו לחתור לעצב לא רק את ההלכה המעשית אלא גם את האמירה הערכית העולה מהתשתית התורנית עליה סמוכה ההלכה המעשית. אימוץ הפתרונות הנקודתיים יותר לסוגיות כגון זכות הבחירה של האישה או מתן לגיטימיות לחילונים היה מותיר את עיקרי הדברים מנוגדים לערכי הטוב והאמת כפי שהם נראים לרח"ה.

על כן, לו הספיק הרח"ה לפתח את שיטתו בנוגע לאזרחות לא יהודים באופן מלא יותר, קרוב לומר שלא היה תוקע את יתדות השיטה על עקרונות כגון "מפני איבה" או "דרכי שלום", אפילו בלבוש מודרני כגון אילוצי המשפט הבינלאומי, אלא צולל היה לתוך עומק הדברים ומגלה שעל פי עקרונות היסוד של הלכות נכרים התורה מקנה מעמד שוויוני לאזרח **ישראלי** הנאמן למדינתו על אף היותו נכרי מצד דתו.

טענתי בגוף העבודה שנדמה שתחום הלכות נכרים מציע תכנים תורניים המתאימים, אולי באופן יוצא דופן, לפרוייקט פרשני כגון זה. מכל מקום, שיטה אחת בנוגע למעמד הנוכרי בהלכה בולטת בהתאמה מרחיקת הלכת שלה לשיטת הרח"ה באופן כללי עד שברצוני להציע כי לו הרח"ה היה מספיק לפתח את שיטתו בתחום זה די צרכה, קרוב לוודאי שהיתה דומה מאד לאותה שיטה. מדובר בשיטתו של ר' מנחם המאירי[75]. ראשית, מ' הלברטל הראה שעיצוב מעמדו של הנכרי בהלכות המאירי מתבסס בין היתר על חלוקה סמויה בין תחומי חיים והלכה שונים.[76] חלוקת המאירי תואמת את ההבחנה העקרונית שמציע הרח"ה בין הדתי לבין המדיני בנוגע למעמדם של נכרים. ישראלים לא יהודים שותפים לברית העם של ישראל אך לא לברית האלוק המעגנת בתוכה את עיקר המשמעות הדתית המיוחדת של ישראל. המאירי מציע שוויון עקרוני החל על כל בני אנוש בתחומי ההלכה המהווים ישום יהודי יחודי של המשפט הטבעי (במונחים של הרח"ה, לא של המאירי)[77]. מכיוון שהלא יהודים בישראל מממשים את זכויותיהם וממלאים את חובותיהם במשפט הטבעי באמצעות לבושו היהודי היחודי, ומכיוון שהרח"ה תופש את השוויון הדמוקרטי כצו השעה והתורה, הרח"ה חייב לכונן שוויון עקרוני כזה בתחום זה. נדמה ששיטת המאירי, בצירוף שיטת הרח"ה בנוגע לזיקה שבין כל סמכות מדינית לגיטימית לבין נתיניה, מהוה ביטוי שלם למאווי הרח"ה.

זאת ועוד. חלוקת המאירי תואמת את רוח הרח"ה גם בנוגע לחתירתו לצלול אל עומק הדברים. המאירי אינו מציע פתרון טכני על מנת להתמודד עם דינים תלמודיים אשר נוגדים את הטוב והישר על פי תפישתו, אלא מעצב מחדש את מערכת ההלכה בנוגע לנוכרים על ידי עיון מעמיק במושגי היסוד המכוננים תחום זה. המסגור המחודש שהמאירי מציע עבור השיח

---

75 על כך שלא נראה כי הרח"ה הכיר שיטה זו, לפחות לא במלואה, ע' בפרק י'.
76 הלברטל, בין תורה לחוכמה, עמ' 82 ואילך.
77 ע' בחלק הראשון (פרקים א-ד) של עבודה זו.

התלמודי עונה גם על השתוקקות הלמדן התלמודי לגעת בשורשי הדברים וגם על שאיפתו של הפוסק, שהוא גם הוגה דעות כדוגמתם של המאירי והרח"ה, ששורשי הדברים ישקפו מגמות ערכיות הראויות למלך עליון. שיטת המאירי לא רק מניבה שוויון בין הראוים לו בהווה אלא גם צידוק שמניח את הדעת לאי השוויון ששרר בין הגוים לבין היהודים בעבר, וזאת גם אם לא מדובר בתיאור היסטורי משכנע.[78] על כן, שיטת המאירי בנוגע לנוכרים תואמת את קוי המתאר של פתרונות הרח"ה בנוגע לתחומים האחרים של שיטתו שנידונו במהלך עבודה זו.

ההתאמה בין שיטות המאירי והרח"ה אינה מסתכמת בהיבטים הנ"ל אלא קיימת גם בנוגע לעוצמה הפרשנית היחודית של שיטות שני החכמים. גם המאירי וגם הרח"ה מחוללים חידושים או אפילו מהפכות של ממש במפעלם ההלכתי וזאת תוך זיקה למקורות הגות שיטתיים החוצים את הגבולות בין מסורת ישראל לבין מסורת העמים. יחד עם זאת שניהם גם יוצקים ממשות תורנית בשיטותיהם על ידי ההקשבה העמוקה והכנה שלהם למקורות התורה המחייבים. הצבענו לעיל על דרכו של הרח"ה בהבלטה ובפיתוח של הזרמים הנוטים אל שיטתו בעולם התורה. דרך זו ניכרת היטב גם בשיטת המאירי. כמובן, אין בשום אופן להציג את פרשנותו לתלמוד בנוגע לנוכרים כהסקה הכרחית או כגילוי פשוטו של הטקסט, אך דבריו אכן משקפים הבלטה ופיתוח של היבטים של השיח התלמודי ואף הכרעה בין מגמות תלמודיות אשר קיימים ביניהן מתח או אפילו סתירה.[79]

לבסוף, בולט הדמיון התוכני בין המאירי לבין הרח"ה באשר ליסודות ההגותיים של שיטתם. חידושו של המאירי, כחידושיו של הרח"ה בנוגע לחובה התורנית בכינון משטר דמוקרטי, מתבססים באופן מפורש על פירושם מחדש של המקורות המחייבים לאור תפישה מובהקת של קידמה. תפישת הקידמה היא המבססת את היחס החיובי אל התפתחות תרבות העמים הן בנוגע לבעלי הדת של המאירי והן לגבי ההישג התרבותי האדיר המתבטא בהכרזת הרח"ה שכבר "הגיע זמן ממשלת-עם".[80] כמו כן, ברור ששני החכמים שואבים את תפישת הקידמה מאחד מאבותיה היהודיים הבולטים הלא הוא המורה הגדול של השניים, רבי משה בן מיימון. הקידמה היא רק אחד מן המאפיינים המשותפים של שיטותיהם המשקפים את האור הגדול של הרציונליזם המיימוני.

נסיים בהתיחסות קצרה לשאלת זכויות המיעוט המהווה חלק חשוב מכל דיון דמוקרטי-ליברלי במושג האזרחות. על פי שיטת הרח"ה, במדינה היהודית המשפט הטבעי אינו מתגלה בטהרתו האוניברסלית אלא בגירסה היהודית המקומית שלו. הפרטיקולריות של המשפט הטבעי בישראל מבטאת את הניסיון המוחשי והמקומי להשיג את החיים הטובים בתנאי המדינה היהודית. לדעתי הרח"ה לא חש בעייתיות מיוחדת בכך שלא יהודים החיים באותה מדינה יהיו שותפים לפרטיקולריות זו לאור הימצאותם בתוכה.

אך קיימים גם במדינה דמוקרטית מתחים בין אוכלוסיות שונות אשר משקפים גם הבדלי תרבות וגם הפרשים באשר לקירבה בין האוכלוסיות השונות לבין תרבות הרוב המותירה

---

[78] הרח"ה הבחין בין טענות היסטוריות גרידא לבין טענות היסטוריות אשר משמעותן האמתית היא משפטית, כפי שראינו לעיל.
[79] על כך ע' בסעיף "מקורות השיטה" בפרק י'.
[80] הפניה.

את רישומה על מוסדות השלטון. אלו בעיות פנים דמוקרטיות ואינן יחודיות לתפישתו התורנית של הרח"ה. כל תפישה של אזרחות דמוקרטית תהיה חייבת להגדיר מהו המטען האזרחי השוויוני המשותף על אף ההבדלים בין האוכלוסיות השונות וההבדלים במידת השפעותיהן על אופיה של המדינה.

נדמה שטבעי לצפות שהרח"ה, התופש את הדמוקרטיה הישראלית כמימוש לב לבה של תורת ישראל, יטה לצד התיאורטיקנים של המוסר והמדינה המתיחסים בחיוב לזיקה של ממש בין חזון פרטיקולרי של הטוב לבין השלטונות עקב המשמעויות החיוביות של זיקה כזו ועל אף מחיר האי שוויון המובנה שהוא גובה ממי שאינם מזדהים עם אותו חזון פרטיקולרי. יתכן כי הרח"ה היה גם סבור, כמו תיאורטיקנים שונים, שאין מנוס ממציאות זו עקב עמדתם שכל ניסיון להשוות "נטראליות" תרבותית למוסדות המדינה אינו אלא אחיזת עיניים.[81]

עם כל זאת, לדעתי אי אפשר להסיק עמדות אלו משיטת הרח"ה. כפי שראינו, הרח"ה מגביל באופן עקרוני את פעילות המדינה לתכליות המדיניות. מגבלה זו משקפת בשיטתו עקרונות וערכים כלל אנושיים ותורניים כאחד. על כן, לו הרח"ה היה משתכנע, למשל, שהיבט זה או אחר של המדינה היהודית משקף שימוש בכח המדינה לטובת תכלית שאינה באמת משרתת את תיקונם המדיני של כלל אזרחי המדינה ואף נתפש באופן סביר על ידי חלק מן האזרחים כפגיעה בהם, קרוב לומר שהיה מתנגד לקיומו של היבט זה ואף מעגן את התנגדותו בכתובים. בכל אופן, לאור מעט החומר העומד לרשותנו, לא נוכל לשרטט את קווי המתאר של עמדת הרח"ה בסוגיות אלו.

# **אחרית דבר**

הרב חיים הירשנזון היה בין תלמידי החכמים המעמיקים והיצירתיים שידעה ישראל בדורות האחרונים. אישיותו משלבת את דמות הלמדן הפוסק שבקיא בכל מקצועות התורה, ובראשם הפרשנות והפסק, עם דמות הוגה הדעות הניזון מזרמי התפישה העצמית של שלומי אמוני ישראל מן המקרא ועד לציונות הדתית מצד אחד ומן הפילוסופיה הרציונלית ועד לקבלה ולריה"ל מצד שני. הרח"ה הקדיש את חייו לצלילה לעומקם של מקורות התורה מכל הזמנים תוך כדי פירושם לאור תובנותיו אודות האמת והטוב בהן החזיק בהווה. שתיים מתובנות אלו עמדו במרכז העבודה שלנו. הראשונה היא דמוקרטית ועיקר תוכנה שהגיע זמן ממשלת עם, ורק שלטון שבו בני אדם מושלים על עצמם תוך הסכמה נבונה הינו לגיטימי. השניה היא ליברלית ועיקר תוכנה שהאדם ראוי לחירות בדעותיו ובמעשיו וחירות זו מחייבת מגבלות חמורות על השימוש בכח נגדו. שתי תובנות אלו מתבססות על יכולותיו השכליות של האדם שאינן אלא מתנה וברכה מאת הא"ל החונן לאדם לדעת.

ירושתו הספרותית של הרח"ה היא מפעל פרשני יוצר אשר במרכזו עומדת הדמוקרטיזציה של המסורת המדינית היהודית. יצירותיו הרבות של הרח"ה חושפות בפנינו השקפת עולם תורנית ומדינית רחבה שתואמת את דמות האדם שיצר אותה. מצד אחד, שיטת הרח"ה מבטאת לעומק ובעקיבות את תובנות היסוד של עולם הערכים הדמוקרטי-ליברלי. מצד שני, פרשנותו למקורות ההלכה וההגות היהודיים, וכן אופן הבנתו את ההגיון הפנימי לפיו

[81] לדיון כללי בשאלות אלו קריסטיאנו, דמוקרטיה; ליידט, אזרחות; גאוס וקורטלנד, ליברליזם.

משמעות התורה מתגלה כאשר הבכתב נֶהֱגָה בעל פה, נוגעים בשורשי הדברים תוך כדי הבלטת יסודות וזרמים בתולדות ישראל שאכן, בצירופם יחד, מהווים סימוכין של ממש לשיטתו. בנוסף, הפרשנות וההגות של הרח״ה הינן ביטויים של אדם החי חיי תורה מלאים ובעלי עוצמה דתית ורגשית. סופו של דבר, מעבר לסגולותיה הרבות האחרות המחכות למחקרים נוספים, שיטת הרח״ה מהווה את הסינתזה התורנית-דמוקרטית המקיפה והמעמיקה ביותר, ועל כן גם החשובה ביותר, שהופיעה בקרב היהודים עד הלום.

# ביבליוגרפיה

## ספרות רבנית

*הערה כללית אודות השימוש במהדורות אשר לא עמדו בפני הרח"ה:
באופן כללי, עיינתי במהדורות ששיערתי שעמדו לפני הרח"ה כאשר זה היה נראה מן הענין. במקומות שנודעה חשיבות להבדלים בין מהדורות אלו לבין המקובלות כיום - ציינתי זאת. בנוגע ליצירות הגותיות, במיוחד אלו של הפילוסופיה היהודית הימי ביניימית אך גם אלו של שפינוזה ומנדלסון, התיחסתי לשאלת המהדורות משני צדדים. מצד אחד, בדקתי את המהדורות ששיערתי שעמדו בפני הרח"ה ככל שזה היה נראה לי דרוש (כגון במקומות שהרח"ה הפנה אל מקום מוגדר ביצירה מסוימת). מצד שני, לעיתים קרובות הערותיו של הרח"ה על הפילוסופיה היהודית והוגיה נשאו אופי כללי ביותר. הרח"ה הציע תובנות על הוגה או על קבוצה של הוגים ללא התיחסות לטקסט מסוים. הניתוח של דברי הרח"ה במקרים אלה נושא בהכרח אופי של דיון כללי בתכונות רחבות המאפיינות את ההוגים השונים ובלי קשר למוקד טקסטואלי מוגדר. כאן ראיתי לנכון להפנות אל המהדורות המקובלות כיום שכן אלו המובנות לקורא המודרני והמצויות בהישג ידו. עם זאת, גם במסגרת דיונים אלה נתקלתי במספר מקרים שבהם סברתי כי קיימת חשיבות להבדלים בין המהדורות השונות, והערתי על כך בגוף העבודה (במיוחד בפרק א').

### חז"ל

כל מקורות ספרות חז"ל על פי המהדורות המקובלות (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

### גאונים, ראשונים ואחרונים

אור שמח =
כהן, מאיר שמחה בן שמשון קלמן, אור שמח, ירושלים: מכון "מסורת ישראל". (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

אנטולי, מלמד תלמידים =
אנטולי, יעקב בן אבא מרי, ספר מלמד תלמידים, ירושלים, תשכ"ח.

א"ת =
האנציקלופדיה התלמודית (כל הכרכים), ירושלים: יד הרב הרצוג, תש"ז-תשס"ד. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

ביאור הגר"א =
זלמן, אליהו ב"ר שלמה, ביאור הגר"א, ירושלים: מכון "שולחן מלכים", תשס"ד. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

בית יוסף =
קארו, יוסף, בית יוסף, ישראל: הוצאת מוסדות שירת דבורה / מכון ירושלים, תשנ"ג - תשנ"ד. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

ברקוביץ, ההלכה =
ברקוביץ, אליעזר, ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ז 2006.

גורן, דין =
גורן, שלמה, "דין מחלל שבת בפרהסיא בזמן הזה", עטורי כהנים, גליון 110, ניסן תשנ"ד.

האברבנאל, פירוש על התורה =
אברבנאל, יצחק, פירוש אברבנאל על התורה (כרכים א-ה), חורב, תשנ"ז.

האברבנאל, פירוש על נ"ך =

אברבנאל, יצחק, פירוש על נ"ך, ישראל: חש"ם, תש"ן.

האברבנאל, ראש אמנה =
אברבנאל, יצחק, ראש אמנה, מהדורת קושטאנטינא 1505, פרק יז.

הגהות מיימוניות =
מאיר ב"ר יקותיאל הכהן מרוטנבורג, הגהות ותשובות מיימוניות, ד"צ ורשא תר"מ. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

הגהות רעק"א =
איגר, עקיבא בן משה, הגהות רבינו עקיבא איגר, בערלין : יוליוס זיטטענפעלד, תרכ"ב.

המאור הגדול =
זרחיה הלוי בר יצחק, ספר המאור, מהדורת ש"ס וילנא.

המאירי, בית הבחירה =
המאירי, מנחם בן שלמה, ספר חידושי המאירי הנקרא בית הבחירה, זכרון יעקב : המכון להוצאת ספרים וכתבי יד שליד המרכז לחינוך תורני, תשל"ו.

המהר"ם =
מאיר מלובלין, מהר"ם, מהדורת ש"ס וילנא.

המהרש"א =
אידלש, שמואל אליעזר הלוי, מהרש"א (חידושי הלכות, חידושי אגדות), מהדורת ש"ס וילנא.

הנצי"ב, העמק דבר =
ברלין, נפתלי צבי יהודה, חומש העמק דבר, ירושלים: קופרמן, תשס"ה.

הסמ"ג =
משה ב"ר יעקב מקוצי, ספר מצוות גדול, ישראל: נערך ונסדר על ידי אלתר פנחס פרבר, תשנ"א.

הסמ"ע =
פלק, יהושע, ספר מאירת עיניים בתוך שולחן ערוך, ישראל: מפעל ספרים ליצוא בע"ם, תשל"ה.

הענקין, דד"ד =
הענקין, יוסף אליהו, "בענין דינא דמלכותא דינא", הפרדס שנה ל"א חוברת ז, סימן נ"ד.

הרא"ש על הבבלי =
אשר בן יחיאל, רא"ש עם הגהות אשרי, מהדורת וילנא. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

הרח"ה, אונס =
הירשנזון, חיים, "אונס", אוצר ישראל כרך א' (ערך י' ד' איזנשטיין), ברלין: מנורה ויישפירא, וואלנטין ושותפיו, תרפ"ד.

הרח"ה, אלה א'-ג' =
הירשנזון, חיים, אלה דברי הברית (כרכים א' - ג'), ירושלים: דפוס "העברי", תרפ"ו - תרפ"ח.

הרח"ה, המסדרונה =

הירשנזון, חיים (עורך), המסדרונה, (כל החוברות), ירושלים, תרמ"ז – תרמ"ט.
*הערה: ישנו קושי להפנות אל כתב עת זה לאור האיכות המשובשת של העותקים הקיימים בספריות כיום וכן לאור האופן שבו מאורגן כתב העת. על כן, וויתרתי על העקביות בהפניות אל מקור זה ובמקום זאת ציינתי מראי מקום לקבצים, לאותיות ולדפים על פי מה שנראה נוח ביותר בכל מקרה לגופו.

הרח"ה, חידושי א'-ג' =
הירשנזון, חיים, חידושי הרח"ה למסכת הוריות (כרכים א-ג), ירושלים: תרע"ד-תרפ"ד.

הרח"ה, מושגי =
הירשנזון, חיים, מושגי שווא והאמת, ירושלים: דפוס "העברי", תרצ"ב

הרח"ה, מלכי א'-ו' =
הירשנזון, חיים, מלכי בקדש (כרכים א-ו), סט' לואיס, מא': מוינעשטער פרינטינג קא'., תרע"ח - תרפ"ח.

הרח"ה, נימוקי א'-ד' =
הירשנזון, חיים, נימוקי רש"י (כרכים א-ד'), רומניה: סעאיני, תרפ"ט-תרצ"ד.

הרח"ה, סברא =
הירשנזון, חיים, "סברא", אוצר ישראל כרך ז' (ערך י' ד' איזנשטיין), ברלין: מנורה ויישפירא, וואלנטין ושותפיו, תרפ"ד.

הרח"ה, תורת =
הירשנזון, חיים, תורת החינוך הישראלי, רומניה: יעקב וויעדער, תרפ"ז.

הרי"ף =
אלפסי, יצחק, הרי"ף, מהדורת ש"ס וילנא. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

הר"ן, דרשות =
ניסים בן ראובן גירונדי, דרשות הר"ן, מהדורת אריה פלדמן, ירושלים: מכון שלם ירושלים, תשל"ז.

הר"ן, חידושים =
ניסים בן ראובן גירונדי, חידושי הר"ן, מהדורת ש"ס וילנא.

הש"ך =
שבתי ב"ר מאיר כהן, שפתי כהן, (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן):
חלק יורה דעה, ירושלים תשכ"ו
חלק חושן משפט, ירושלים תשכ"ו ( סימנים א - צ"ה מהדורת מורשה להנחיל)

התוספות =
פירוש התוספות על פי מהדורת ש"ס וילנא.

זוהר =
ספר הזוהר, וילנא תרפ"ד. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

חתם סופר, שו"ת =
סופר, משה, שו"ת החתם סופר (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן):
חלק א' - ירושלים תשל"ב
חלק ב' - ירושלים תשל"ב, ד"צ פרשבורג תר"א
חלק ג' - פרשבורג תרכ"ה

חלק ד' - וינה תרל"ז
חלק ה' - ניו יורק תשי"ח, ד"צ פרשבורג תרכ"ב
חלק ה' - השמטות, ניו יורק תשי"ח, ד"צ פרשבורג תרכ"ב
חלק ו' - פרשבורג תרכ"ה
חלק ז' - ירושלים תשל"ב
קובץ תשובות - ירושלים תשל"ג

טור =
יעקב בן אשר, הטור, מהדורת וילנא תרפ"ד. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

ים של שלמה =
שלמה בן יחיאל לוריא, ים של שלמה, ירושלים, תשנ"ו. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

מגיד משנה =
וידל די טולושא, מגיד משנה, ד"צ ורשא תר"מ. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

מהר"ח אור זרוע, שו"ת =
אור זרוע, חיים בן יצחק, שו"ת מהר"ח אור זרוע, (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן):
שו"ת מהר"ח אור זרוע - ירושלים תש"ד, ד"צ ליפסיא תר"ך
תשובות חדשות - ירושלים תשס"ב

מהר"ץ חיות, מבוא לתלמוד =
חיות, צבי הירש, מבוא התלמוד, לבוב: בית מסחר ספרים עתיקים וחדשים, תרפ"ח?.

מנדלסון, ירושלים =
Mendelssohn, Moses, Jerusalem (trans. Allan Arkush with commentary by Alexander Altmann), Hanover and London: Brandeis University Press, 1983.

מצודת דוד =
אלטשולר, דוד והלל, מצודת דוד, ירושלים תשי"ט, ד"צ ווין תר"ט. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

משנה ברורה =
ישראל מאיר הכהן מראדין, משנה ברורה, ישראל: בלום ספרים געשעפט וחברת ב. ב. הוצאה לאור והפצה בע"ם, אין תאריך.

נבון, החילונים =
נבון, חיים, "מעמדם של החילונים בהלכה", שיעורים בהלכות מדינה, באתר:
http://www.etzion.org.il/vbm/halacha.php

נימוקי יוסף =
יוסף בר חביבא, נימוקי יוסף, מהדורת ש"ס וילנא.

ניסים גאון, ספר המפתח =
ניסים בן יעקב, ספר המפתח, ירושלים, תשל"א.

ספר האגור =
לנדא, יעקב בן יהודה, ספר האגור, מהדורת מ' הרשלר, ירושלים תש"כ. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

ספר החזון אי"ש =
קרליץ, אברהם ישעיהו, ספר חזון איש [לפי השלחן ערוך], בני-ברק : גריינימן, תשנ"א.

ספר החינוך =
ספר החינוך, ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ב. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

עוזיאל, משפטי =
עוזיאל, בן ציון מאיר חי, משפטי עוזיאל (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן):
חלק א' – ירושלים תשנ"ה, ד"צ ירושלים תרצ"ה
חלק ב' – ירושלים תשנ"ח
חלק ג' – ירושלים תשנ"ט
חלק ד' – ירושלים תש"ס

פד"ר =
פסקי דין רבניים, חלק א' - י"א, ירושלים. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן)

פרייל, המאור =
פרייל, אלעזר מאיר, המאור (כרך א'), ירושלים: תרפ"ט.

ציץ אליעזר =
ולדינברג, אליעזר יהודה, שו"ת ציץ אליעזר, חלק א' - כ"א, ירושלים תש"ה-תשנ"ו. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

קרשקש, אור ה' =
קרשקש, חסדאי בן אברהם, ספר אור ה', ירושלים : מקור, תשל"א 1970.

ראב"ד, שו"ת =
אברהם בן דוד, שו"ת הראב"ד, מה' קאפח, ירושלים, תשכ"ד. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

ראי"ה קוק, אגרות =
קוק, אברהם יצחק הכהן, אגרות הראי"ה, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשמ"ה.

ראי"ה קוק, משפט כהן =
קוק, אברהם יצחק הכהן, שו"ת משפט כהן, ירושלים: אורח משפט, תשכ"ו. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

רדב"ז, על המשנה תורה =
דוד בן שלמה אבן זמרא, רדב"ז, ד"צ ורשא תר"מ. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

רדב"ז, שו"ת =
דוד בן שלמה אבן זמרא, שו"ת הרדב"ז, (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן):
חלק א'-ז' ירושלים תשל"ב, ד"צ ורשא תרמ"ב
חלק ח' (מכתב יד) - בני ברק תשל"ח, ד"צ בני ברק תשל"ה

רד"ק =
קמחי, דוד, רד"ק, ירושלים תשי"ט, ד"צ ווין תרי"ט. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

ריב"ש, שו"ת =
יצחק בן ששת, שו"ת הריב"ש, ניו יורק תשי"ד, ד"צ וילנא תרל"ט. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

ריה"ל, הכוזרי =
יהודה הלוי, ספר הכוזרי (תירגם: אבן תיבון), מהדורת ציפרינוביץ, וורשא תר"ץ.

ריטב"א, חידושים =
וס טוב בן אברהם, אשבילי, חידושי הריטב"א, מהדורת "זכרון יעקב", ישראל תשס"ב. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

רמ"א, שו"ת =
איסרליש, משה, שו"ת הרמ"א, מהדורת זיו, ירושלים תשל"א (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

רמב"ם, מו"נ =
משה בן מיימון, מורה הנבוכים (תירגם, ביאר והכין: יוסף קאפח), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ו.

רמב"ם, משנה תורה =
משה בן מיימון, משנה תורה:
הספרים (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).:
מדע, אהבה, קדושה, הפלאה, זרעים, עבודה, קרבנות, טהרה, קנין, משפטים, שופטים - מהדורת ירושלים תשל"ד, ד"צ ורשא תרמ"א.
ספר זמנים - מהדורת פרנקל ירושלים תשל"ה
ספר נשים - מהדורת פרנקל ירושלים - בני ברק תשל"ז
ספר נזיקין - מהדורת פרנקל ירושלים - בני ברק תשמ"ב.

רמב"ם, פירוש למשנה =
משה בן מיימון, משנה עם פירוש הרמב"ם, ירושלים: מוסד הרב קוק (תירגם י' קאפח), תשכ"ג.

רמב"ן, השגות =
משה בן נחמן, ספר המצוות לרמב"ם עם השגות הרמב"ן, ירושלים: מוסד הרב קוק.

רמב"ן, חידושים =
משה בן נחמן, חידושי הרמב"ן, מהדורת "זכרון יעקב", ישראל תשנ"ד (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

רמב"ן, מלחמת ה' =
משה בן נחמן, מלחמת ה', מהדורת ש"ס וילנא.

רמב"ן משפט החרם =
משה בן נחמן, משפט החרם, מהדורת זכרון יעקב ישראל תשנ"ד. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

רמב"ן, פירוש על התורה =
משה בן נחמן, פירוש על התורה, ירושלים תשי"ט, ד"צ וויין תרי"ט (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

רס"ג, אמונות =
סעדיה בין יוסף, ספר הנבחר באמונות ובדעות, (י' קאפח: תירגם), ירושלים: המכון למחקר והוצאת ספרים "סורא" - ישיבה אוניברסיטה, 1970.

רשב"א, חידושים =
שלמה בן אברהם אדרת, חידושי הרשב"א, מהדורת "זכרון יעקב", ישראל תשמ"ח. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

רשב"א, שו"ת =

שלמה בן אברהם אדרת, שו"ת הרשב"א, (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן):
חלק א - בני ברק תשי"ח
חלק ב - בני ברק תשי"ח, תשי"ט
חלק ג - בני ברק תשכ"ה
חלק ד - ירושלים תשי"ד, ד"צ פיטרקוב תרמ"ג
חלק ה - ירושלים תשי"ד, ד"צ וילנא תרמ"ה
חלק ו - ירושלים תשי"ד, ד"צ ורשא תרנ"ט
חלק ז - ירושלים תשי"ד, ד"צ ורשא תרנ"ט
חלק ח (מכתב יד) - מכון ירושלים, ירושלים תשס"ה

רשב"א, שו"ת המיוחסות =

שלמה בן אברהם אדרת, שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, ירושלים תש"ל, ד"צ ורשא תרמ"ד. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

רשב"ם על בבלי ב"ב =

שמואל בן מאיר (במקום פירוש רש"י) על בבלי ב"ב, מהדורת וילנא.

רשב"ץ, תשב"ץ =

שמעון בן צמח דוראן, שו"ת תשב"ץ, ירושלים תש"ד, ד"צ למברג תרנ"א. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

רש"י על הבבלי =

יצחק בן שלמה, רש"י, מהדורת ש"ס וילנא.

שו"ת אבקת רוכל =

יוסף בן אפרים קארו, שו"ת אבקת רוכל, ירושלים תש"ד, ד"צ לייפציג תרי"ט. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

שו"ת אגרות משה =

פיינשטיין, משה, שו"ת אגרות משה, (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן):
חלק א' (או"ח א') - ניו יורק תשי"ט, קדשים וטהרות, נדפס בסוף חלק א'.
חלק ב' (יו"ד א') - ניו יורק תשי"ד
חלק ג' (אבה"ע א') - ניו יורק תשכ"א
חלק ד' (חו"מ א', או"ח ב', אבה"ע ב') - ניו יורק תשכ"ד
חלק ה' (יו"ד ב', או"ח ג', אבה"ע ג') - ניו יורק תשל"ג
חלק ו' (או"ח ד', יו"ד ג') - בני ברק תשמ"א
חלק ז' (אבה"ע ד', חו"מ ב') - בני ברק תשמ"ה
חלק ח' (או"ח ה', יו"ד ד') - ירושלים תשנ"ו

שו"ת אפרקסתא דעניא =

שפערבער, דוד, שו"ת אפרקסתא דעניא, ניו - יורק תשס"ב. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

שו"ת בנין ציון =

עטלינגר, יעקב, שו"ת בנין ציון, ניו יורק, ד"צ אלטונא תרכ"ח. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

שו"ת הרא"ם =

מזרחי, אליהו, שו"ת הרא"ם, ירושלים תרצ"ח. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

שו"ת יביע אומר =

יוסף, עובדיה, שו"ת יביע אומר, חלק א' - ח', ירושלים תשט"ז-תשנ"ה. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

שו"ת מהרי"ט =
יוסף בן משה טראני, שו"ת מהרי"ט, (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן):
חלק א'-ב' - תל אביב תשי"ט, ד"צ למברג תרכ"א
חלק ג' - ירושלים תשל"ח

שו"ת מהרי"ל =
מולין, יעקב בן משה, שו"ת מהרי"ל, (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן):
חלק א - ירושלים תש"מ
חלק ב - ירושלים תשל"ז

שו"ת מנחת יצחק =
וייס, יצחק יעקב, שו"ת מנחת יצחק, (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן):
חלק א' - לונדון תשט"ו
חלק ב' - לונדון תשי"ח
חלק ג' - לונדון תשכ"ב
חלק ד' - ירושלים תשל"ט, ד"צ לונדון תשכ"ז
חלק ה' - ירושלים תשל"ב
חלק ו' - ירושלים תשל"ט
חלק ז' - ירושלים תש"מ
חלק ח' - ירושלים תשמ"ג
חלק ט' - ירושלים תשמ"ה
חלק י' - ירושלים תש"ן

שיטה מקובצת =
אשכנזי, בצלאל בן אברהם, שיטה מקובצת, ירושלים: עמותת מכון מירב, תשנ"ז.

ש"ע =
שולחן ערוך, ירושלים: הוצאת כתובים, תשנ"ג. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

תוספי הרא"ש =
תוספי הרא"ש (לבבלי נידה), מהדורת ש"ס וילנא.

תורת חיים =
תורת חיים – חמישה חומשי תורה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג.

תרומת הדשן =
איסרליין, ישראל בן פתחיה, תרומת הדשן, תל-אביב: תשל"ד, ד"צ ורשא תרמ"ב. (מתוך פרוייקט השו"ת, גירסה 14, אוניברסיטת בר-אילן).

## מקורות ראשוניים לא רבניים

שפינוזה, המאמר =
Spinoza, Benedictus, Tractatus Theologico-Politicus (Translation: Samuel Shirly), Leiden: B.J. Brill, 1989.

# ספרות מחקרית


אבן שושן, קונקורדנציה =
אבן שושן, אברהם, קונקורדנציה חדשה לתנ"ך, ישראל: 2000.

אוברמן, יראי =
Overman, J. Andrew, "The God-Fearers: Some Neglected Features", Diaspora Jews and Judaism (ed. Overmand and Maclennan), University of S. Florida, 1992, pgs. 145-152.

אייזענשטיין, סמיכה =
אייזענשטיין, יהודה דוד, "סברא", אוצר ישראל כרך ז', ירושלים: ירושלים - ספר, תשל"ב, עמ' 221.

אייכלר, רצח =
אייכלר, אליהו, "רצח", אנציקלופדיה מקראית כרך ז', ירושלים : מוסד ביאליק, תש"י-תשמ"ט, עמ' 426-431.

אטינגר, תולדות =
אטינגר, שמואל, תולדות ישראל בעת החדשה (כרך ג' של הסדרה תולדות עם ישראל בעריכת הלל בן ששון), תל אביב: דביר, תשכ"ט.

אלבק, סמיכה =
אלבק, חנוך, "סמיכה ומינוי ובית דין", ציון ח (1943), עמ' 85-93.

אלון, בג"ץ =
דברי השופט מנחם אלון מתוך:
בג"צ 153/87 שקדיאל נ' השר לענייני דתות ואח', פ"ד מב (2) 221.

אלון, דמוקרטיה =
"דמוקרטיה, זכויות יסוד ומינהל תקין בפסיקתם של חכמי המזרח במוצאי גירוש ספרד", שנתון המשפט העברי יח-יט (תשנב-תשנד), עמ' 9-63.

אלון, המשפט =
אלון, מנחם, המשפט העברי (כרכים א-ג), ירושלים: מאגנס, 1978.

אלטמן, עיקרים =
Altman, Alexander, "Articles of Faith", Encyclopaedia Judaica Vol. 2, Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971-1992, pgs 529-532.

אליאור, תורת =
אליאור, רחל, תורת אחדות ההפכים : התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים : מוסד ביאליק, תשנ"ג 1992.

אלטמן, ירושלים =
Mendelssohn, Moses, Jerusalem (trans. Allan Arkush with commentary by Alexander Altmann), Hanover and London: Brandeis University Press, 1983.

אלטמן, מנדלסון =
Altman, Alexander, Moses Mendelssohn, Alabama: University of Alabama, 1973.

אלעזר, ברית =
Elazar, Daniel, "Covenant as the basis of the Jewish political tradition", Kinship & consent : the Jewish political tradition and its contemporary uses 2nd ed (ed.Daniel J. Elazar), New Brunswick : Transaction Publishers, c1997.

אלעזר, מסורת הברית =
Elazar, Daniel, The Covenant tradition in politics (Series), New Brunswick : Transaction Publishers, c1995.

אפרת, מונחים =
אפרת, ישראל, הפילוסופיה היהודית בימי הביניים - מונחים ומושגים, תל אביב: הוצאת דביר, תשכ"ט.

אסף, בתי הדין =
אסף, שמחה, בתי הדין וסדריהם אחר חתימת התלמוד, ירושלים : דפוס הפועלים, תרפ"ד.

אסף, העונשים =
אסף, שמחה, העונשין אחרי חתימת התלמוד, ירושלם : [חמו"ל], תרפ"ב.

אקרמן, לדון =
Ackerman, Ari, "'Judging the sinner favorably' : R. Hayyim Hirschensohn on the need for leniency in halakhic decision-making", Modern Judaism, 22,3 (2002), pgs. 261-280.

בנסון, אוטונומיה =
Benson, Paul “Autonomy and Self-Worth”, Journal of Philosophy 91(12): 650-668.

בלידשטיין, ארץ ישראל =
בלידשטיין, יעקב, "הישיבה בארץ ישראל במשנת הרמב"ם", מאה שערים תשס"א, עמ' 171-190.

בלידשטיין, בצל =
Blidstein, Gerald Jacob, "In the shadow of the mountain : consent and coercion at Sinai," Jewish Political Studies Review 4,1 (1992), pgs. 41-53.

בלידשטיין, יחיד ורבים =
בלידשטיין, יעקב, "יחיד ורבים בהלכות ציבור של ימי הביניים", עם ועדה (עורך: דניאל אלעזר), ירושלים: המרכז הירושלמי לעניני ציבור ומדינה, 1991.

בלידשטיין, כפה עליהם =
בלידשטיין, יעקב, "כפה עליהם הר כגיגית – מקורות חדשים, בר אילן כו-כז (תשנה), עמ' 131-134.

בלידשטיין, מיסוד =
בלידשטיין, יעקב, "מיסוד הנבואה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם", דעת 43 תשנ"ט, עמ' 42-25.

בלידשטיין, סמכות ומרי =
בלידשטיין, יעקב, סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם, ישראל: ספריית "הילל בלן-חיים", הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשס"ב 2002.

בלידשטיין, עקרונות =
בלידשטיין, יעקב, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, ירושלים: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ג 1983.

ברלין, ד' מאמרים =
Berlin, Isaiah, Four Essays on Liberty, London: Oxford University Press, 1969.

ברני, מנדלסון =

ברני, ארנולד, תפישתו ההיסטורית והמדינית של משה מנדלסון, ירושלים, ת״ש.

גאוס וקורטלנד, ליברליזם =
Gaus, Gerald and Shane D. Courtland, "Liberalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2007/entries/liberalism/>.

גוטמן, נוכרי =
Gutman, Michael, "The Term 'Foreigner' (נכרי) Historically Considered", HUCA 3 (1) (1926), Pgs. 1-20

גוטמן, פילוסופיות =
Guttmann, Julius, Philosophies of Judaism, New York: Schoken Books, 1964.

גוטנמכר, חובה =
Gutenmacher, Daniel The legal concept of political obligation in medieval Spanish Jewish law", Diné Israel 15 (1989-1990), pgs. 63-95.

גולינקין, סמיכה =
גולינקין, דוד, ״האם מותר לבית המדרש ללימודי יהדות להסמיך נשים לרבנות״, תשובות ועד ההלכה (כרך ה׳), ירושלים : כנסת הרבנים בישראל, התנועה ליהדות מסורתית בישראל, תשמ״ו-תשנ״ט 1999.
(מתוך: http://www.responsafortoday.com/vol5/4.pdf)

גלמן, ציון =
גלמן, יהודה, ״ציון וירושלים - המדינה היהודית על-פי הרב אברהם יצחק קוק״, עיונים בתקומת ישראל 4 (תשנד), עמ׳ 505-514.

גראף, הפרדה =
Graff, Gil, Separation of church and state : dina de-malkhuta dina in Jewish law, 1750-1848, Alabama : The University of Alabama Press, 1985

דאוגוסטינו, הנמקה ציבורית =
D'Agostino, Fred, "Public Justification", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/justification-public/>.

דובס, הפילוסוף =
Dobbs-Weinstein, Idit, "Is The Philosopher a Perfect Man", The Thought of Moses Maimonides – Philosophical and Legal Studies, (Robinson et.al. Ed.) Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990, pgs. 26-41.

דיקשטיין, תולדות =
דיקשטיין, פלטיאל, תולדות משפט השלום העברי, תל אביב: יבנה, תשכ״ד.

דן, כוח =
Den Uyl, Douglas J., "Power, politics, and religion in Spinoza's political thought", Jewish Political Studies Review 7,1-2 (1995), pgs. 77-106 1995

הוסיק, תולדות =
Husik, Isaac, A History of Mediaval Jewish Philosophy, New York and Philadelphia: Merridan Books and The Jewish Publication Society of America, 1959.

הוקר, טילולוגיות של כללים,
Hooker, Brad, "Rule Consequentialism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/consequentialism-rule/>.

הכהן, חיי דת =
Hacohen, Mordechai, Benjamin Zvieli, Theodore Friedman, Schalom Ben-Chorin, Richard Hirsch, Haim Shapiro, Shahar Ilan, Chaim Wardi, Daniel Rossing, Jacob Yehoshua, and Awni Habash, "Land of Israel: Religious Life and Communities," Encyclopaedia Judaica 2nd ed Vol 10, (Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik.), Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, pgs. 619-652.

הלברטל, בין תורה לחכמה =
הלברטל, משה, בין תורה לחכמה – רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים: הוצאת מאגנס, תש"ס.

הלברטל, ספר המצוות =
הלברטל, משה, "ספר המצוות לרמב"ם, הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה", תרביץ נט ג-ד תש"ן, עמ' 457-480.

הלברטל, מהפכות =
הלברטל, משה, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ט 1999.

הלברטל, על דרך =
הלטברטל, משה, על דרך האמת – הרמב"ן ויצירתו של מסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו 2006.

הלינגר, דגם =
הלינגר, משה, דגם הדמוקרטיה היהודית מול דגם היהדות הדמוקרטית בהגות האורתודוקסיה המודרנית הציונית במאה העשרים (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור), רמת גן, תשס"ב 2002.

הנשקה, אומה =
הנשקה, דוד, "יסודו המשפטי של המושג 'אומה': בין הרמב"ם לרמב"ן", שנתון המשפט העברי יח-יט (תשנב-תשנד), עמ' 177-197.

הרוי, הציונות =
Harvey, Warren Zev, "Zionism as a return to Mount Sinai in Rabbi Kook's thought", Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality (ed. Kaplan, Shatz), New York: New York University Press (1995), pgs. 290-300.

הרוי, מנדלסון על ארץ ישראל =
הרוי, זאב, "משה מנדלסון על ארץ ישראל", ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה (עורך: א' רביצקי), ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ח, עמ' 301-312.

הרוי, פוליטיקה שמיימית =
Harvey, Warren Zev, "Mendelssohn's Heavenly Politics", Perspectives on Jewish Thought and Mysticism (Ed. Ivry et al.), Amsterdam: Harwood Academic Pub., 1998, pgs. 403-412.

הרוי, קרשקש =
Harvey, Warren Zev, "Crescas (or Cresques) - Ḥasdai ben Judah", Encyclopaedia Judaica 2nd ed Vol 5 (Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik.), Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, pgs. 284-288.

הרוי, שלמות אנושית =
Harvey, Warren Zeev, "Maimonides on Human Perfection, Awe and Politics", The Thought of Moses Maimonides – Philosophical and Legal Studies, (Robinson et.al. Ed.) Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990, pgs. 1-15.

וואלאס, שכל מעשי =

Wallace, R. Jay, "Practical Reason", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/practical-reason/>.

ויסמן, אישה =

Weissman, Devorah, "Woman – Education of Jewish Woman", Encyclopaedia Judaica – CD-ROM Edition Version 1.0, Israel: Keter Publishing House Ltd. - Judaica Multimedia Ltd., 1997.

ולצר וכו', המסורת א' =

Walzer, Loberbaum, Zohar and Loberbaum, The Jewish Political Tradition – Volume One: Authority, New Haven and Long: Yale University Press, 2000.

ולצר וכו', המסורת ב'

Walzer, Loberbaum, Zohar and Ackerman, The Jewish Political Tradition – Volume Two: Membership, New Haven and London: Yale University Press, 2003.

ולצר, ידיים מלוכלכות =

Walzer, Michael, "Political Action: The Problem of Dirty Hands", Philosophy and Public Affairs, vol. 2, 1973, pgs. 160-180.

זוהר, מחויבות =

זוהר, דוד, מחויבות יהודית בעולם מודרני : הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ג 2003.

זוהר, מלכי =

זוהר, דוד, ספר מלכי בקדש : שאלות ותשובות חלק ראשון / מאת הרב חיים הירשנזון (ערך והקדים מבוא: דוד זוהר), ירושלים : אוניברסיטת בר אילן, מכון שכטר למדעי היהדות, ומכון שלום הרטמן, תשס"ז.

זוהר ושגיא, גיור =

זוהר, צבי, ושגיא, אבי, גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ה.

זוהר ושגיא, מעגלי =

זוהר, צבי ושגיא, אבי, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, ישראל: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2000.

זליגמן, גר =

זליגמן, יצחק, "גר", אנציקלופדיה מקראית כרך ב', ירושלים : מוסד ביאליק, תש"י-תשמ"ט, עמ' 546-549.

טברסקי, ארץ ישראל =

טברסקי, יצחק, "ארץ ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם, ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, תשנ"א, עמ' 90-122.

טוקנס, לוק =

Tuckness, Alex, "Locke's Political Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2007/entries/locke-political/>.

טרנר, כח הציבור =

טרנר, יוסף, "'כוח הציבור' במשנתו הדתית-ציונית של הרב חיים הירשנזון", יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות, ירושלים: הוצאת מאגנס, תש"ס, עמ' 31-56.

טרנר, מעמד =
טרנר, יוסף, "מעמד המקורות בתורת החינוך הישראלי של הרב חיים הירשנזון", הגות בחינוך היהודי ב (תשס), עמ' 201-221.

טרנר, סמכות ואוטונומיה =
טרנר, יוסף, "סמכות ואוטונומיה בתפישתו ההלכתית של הרב חיים הירשנזון", בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (עורכים: שגיא וספראי), תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 181-194.

טרנר, סמכות העם =
טרנר, יוסף, "סמכות העם וסמכות התורה בתפיסת המדינה של הרב חיים הירשנזון", דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים (עורך: רביצקי), ישראל: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005,
עמ' 193-217.

יוספה, מנדלסון =
Jospe, Alfred, Yahil, Leni, Arkkush, Allan and Feiner, Shmuel Feiner "Mendelssohn, Moses" Encyclopaedia Judaica 2nd ed Vol 14 (Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik.), Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, pgs. 33-40.

כהן, היחס =
כהן, יחזקאל, היחס אל הנכרי בהלכה ובמציאות בתקופת התנאים, (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור), ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשל"ה.

כהן, מכות =
Cohen, Haim, "Flogging", Encyclopaedia Judaica 2nd ed Vol 7 (Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik.), Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, pgs. 78-80.

כ"ץ, הסמיכה =
כ"צ, יעקב, "מחלוקת הסמיכה בין רבי יעקב בירב והרלב"ח", ציון טז, תש"י, עמ' 29-45.

כ"ץ, מסורת =
כ"צ, יעקב, מסורת ומשבר, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ס.

טיילור, הכרה
Taylor, Charlse, "The Politics of Recognition", Multiculturalism (ed. Amy Gutmann), New Jersey: Princeton University Press, 1994, pgs. 25-73.

לאנדמן, הלכה =
Landman, Leo, Jewish law in the diaspora; confrontation and accommodation, Philadelphia : Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1968

לויטטס, סמיכה =
Levitats, Isaac, Rothkoff, Aaron, and Nadell, Pamela, "Semikhah", Encyclopaedia Judaica 2nd ed Vol 18 (Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik.), Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, pgs. 274-279.

לויטטס, עונשים
Haim Hermann Cohn, Isaac Levitats, and Menachem Elon, Encyclopaedia Judaica 2nd ed Vol 16 (Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik.), Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, pgs. 734-740.

לורברבוים, בזכות =
לורברבוים, מנחם, "בזכות הדמוקרטיה: שאלת המשטר הטוב במסורת ההלכתית וההגותית", יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות (עורכים: שגיא, שוורץ ושטרן), ירושלים: הוצאת מאגנס, תש"ס, עמ' 57-75.

לורברבוים, פוליטיקה =
לורברבוים, מנחם, פוליטיקה וגבולות ההלכה, מכון שלום הרטמן, תשס"ו, 2005.

ליברמן, יוונית =
ליברמן, שאול, יוונית ויוונות בארץ ישראל, ירושלים: מוסד ביאליק ויד יצחק בן צבי, תשמ"ד.

ליידט, אזרחות =
Leydet, Dominique, "Citizenship", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2006 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/citizenship/>.

לקסיקון BDB =
Brown, Driver and Briggs, The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, United States of America: Hendrickson Publishers, Inc., 2003.

מורפי, מסורת המשפט =
Murphy, Mark, “The Natural Law Tradition in Ethics”, Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/natural-law-ethics/

מטאסון, תיאוריות =
Matheson, Carl, "Historicist Theories of Rationality", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 1997 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall1997/entries/rationality-historicist/>.

מיסאביק, לאומיות =
Miscevic, Nenad, "Nationalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/nationalism/>.

מרגלית והלברטל, הזכות =
Margalit, Avishai and Halbertal, Moshe, "The Right to Culture", Social Research, Vol. 61, No. 3 (Fall 1994)

מרושק-קלארמן, בצוותא =
מרושק-קלארמן, אוקי, בצוותא - מדריך להוראת הדמוקרטיה, כנרת - בית הוצאה לאור, 1988.

מרושק-קלארמן, הזכות =
מרושק-קלארמן, הזכות לכבוד והקושי לכבד, אדם – המדרשה לשלום ולדמוקרטיה על שם אמיל גרינצוויג, 1999.

מרושק-קלארמן, חינוך לדמוקרטיה =
מרושק-קלארמן, אוקי, חינוך לדמוקרטיה בתהליך השלום, אדם – המדרשה לשלום ולדמוקרטיה על שם אמיל גרינצוויג, 1994.

מרושק-קלארמן, חינוך לשלום =
מרושק-קלארמן, אוקי, חינוך לשלום בין שווים ללא פשרות וללא ויתורים, אדם – המדרשה לשלום ולדמוקרטיה על שם אמיל גרינצוויג, 1995.

נובק, השכל המעשי =
Novak, David, "Maimonides' Concept of Practical Reason", Rashi: 1040-1990: Homage to Efraim Urbach, Paris: Cerf, 1993, pgs. 615-629.

סאמואל, ממשל =
Samuel, Edwin, Viscount Samuel, Yehuda Levanon, Moshé Avidor, Edwin Gutmann, and Susan Rolef, "Land of Israel: Governance," Encyclopaedia Judaica 2nd ed Vol 10 (Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik.), Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, pgs. 387-403 (especially Avidor, Moshe, "Jewish Communal Organization 1880–1948", pgs 391-393).

סולוביצ'יק, שו"ת =
סולוביצ'יק, חיים, שו"ת כמקור היסטורי, ירושלים: האוניברסיטה העברית ומרכז שזר, תשנ"א.

סינוט, טיליולוגיות =
Sinnott-Armstrong, Walter, "Consequentialism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/consequentialism/>.

סיראט, הגות =
סיראט, קולט, הגות-פילוסופית בימי-הביניים, ירושלים: בית הוצאה כתר ירושלים, 1975.

סלאנו, ימי ביניימיות =
Celano, Anthony, "Medieval Theories of Practical Reason", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2006 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/practical-reason-med/>.

סמית, שפינוזה =
Smith, Steven, Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity, New Haven: Yale University, 1997.

סנדל, ליברליות =
Sandel, Michael J. (1982) Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edition 1999.

פאפיניו, נטורליזם =
Papineau, David, "Naturalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/naturalism/>.

פוקס, משפט טבעי =
Fox, "Maimonides and Aquinas on Natural Law", Diné Israel 3 (1972), pg. XII.

פורסט, סבלנות =
Forst, Rainer, "Toleration", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/toleration/>.

פיינברג, אוטונומיה =
Feinberg, Joel, "Autonomy", The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy (Christman, ed.), New York: Oxford University Press, 1989, pgs. 27-53.

פינס, המאמר =
פינס, שלמה, "המאמר התיאולוגי-מדיני לשפינוזה, הרמב"ם וקאנט", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז.

פינס, המאמר והמסורת =
Pines, Shlomo, "Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus and the Jewish Philosophical Tradition", Studies in the History of Jewish Thought (Ed. Warren Harvey et al.), Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1997.30

פינס, המגבלות =
Pines, Shlomo, "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides", Studies in Medieval Jewish History and Literature (I. Twersky, Ed.), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (1979), pgs. 82-109.

פינס, המקורות =
Pines, Shlomo, "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed" in Maimonides, Moses, The Guide of the Perplexed, (S. Pines: Translation), Chicago: University of Chicago Press, 1963.

פיש, כנסייה =
Fish, S. 1997: "Mission Impossible: Settling the Just Bounds Between Church and State", Columbia Law Review 97, 2255-2333.

פלדמן, יהודי =
Feldman, Louis, Jew and Gentile in the Ancient World, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1993.

צ'ין, זכות ההצבעה =
Chin, Gavriel, "Reconstruction, Felon Disenfranchisement and the Right to Vote", Georgetown Law Journal Vol. 92, pg. 259 , 2004.

קפלן, רב קוק =
Kaplan, Lawrence, "Rav Kook and the Jewish philosophical tradition",Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality (ed. Kaplan, Shatz), New York: New York University Press (1995), pgs. 41-77.

קראבל, יראי =
Kraabel, Thomas A., "The Disappearance of the "God-Fearers', Numen 28 (1981), pgs.113-126.

קריסטיאנו, דמוקרטיה =
Christiano, Tom, "Democracy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2006 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/democracy/>.

קריסטמן, אוטונומיה =
Christman, John, "Autonomy in Moral and Political Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2007/entries/autonomy-moral/>.

קרייסל, השכל המעשי =
Kreisel, Howard, "The Practical Intellect in the Philosophy of Maimonides", HUCA 59, 1988, pgs. 189-215.

רביצקי, סובלנות =

רביצקי, אביעזר, "שאלת הסובלנות במסורת היהודית: בין פלורליזם לפטרנליזם", בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (עורכים: שגיא וספראי), תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 396-420.

רביצקי, הקץ המגולה =
רביצקי, אביעזר, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב: עם עובד, תשנח 1997.

רביצקי, דת ומדינה =
רביצקי, אביעזר, דת ומדינה במחשבת ישראל, ישראל: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 1998.

רביצקי, חירות =
רביצקי, אביעזר, חירות על הלוחות, תל אביב: הוצאת עם עובד, 2000.

רביצקי, מלכים =
Ravitsky, Aviezer, "Kings and Laws in Late Medieval Jewish Thought: Nissim of Gerona vs. Isaac Abrabanel", Scholars and Scholarship (1990), Pgs. 67-90.

רוולס, צדק =
Rawls, John, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", Philosophy and Public Affairs, 14 (Summer 1985), pgs. 223 – 239.

רוולס, חלוקה =
Rawls, John, "Distributive Justice", Justice (Alan Ryan, Ed.), Oxford: Oxford University Press, 1993, pgs. 73-95.

ריינס, יראי =
ריינס, ח' ז', "יראי ה' בין הגוים", סיני לח (תשטז), עמ' שסג-שעח.

רקובר, מכין =
רקובר, נחום, "מכין אותו עד שתצא נפשו", ניבי תלמוד, ירושלים: ספרית המשפט העברי, תשנ"א.

רקובר, מכת מרדות =
רקובר, נחום, "מכת מרדות", ניבי תלמוד, ירושלים: ספרית המשפט העברי, תשנ"א.

רקובר, דד"ד =
רקובר, נחום, "דינא דמלכותא דינא וגדריו", סיני סט (תשל"א), עמ' 246-257.

שביד, דימוקראטיה =
שביד, אליעזר, דימוקראטיה והלכה – פרקי עיון במשנתו של הרב חיים הירשנזון, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ז.

שביד, תולדות =
שביד, אליעזר, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה : המאה התשע עשרה, ירושלים: כתר, הקיבוץ המאוחד, תשל"ח.

שביד, תולדות במאה ה-20 =
שביד, אליעזר, תולדות ההגות היהודית במאה ה-20, ישראל: דביר, תש"ן 1990.

שביד, תולדות פילוסופיית =
שביד, אליעזר, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בעת החדשה, תל אביב: עם עובד, תשס"ו 2006.

שגיא, אלו ואלו =
שגיא, אבי, אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1998.

שגיא, אתגר =
ירושלים : מכון שלום הרטמן, תשס"ג 2003. שגיא, אבי, אתגר השיבה אל המסורת,

שגיא, הלכה =
שגיא, אבי, "הלכה שיקול דעת, אחריות וציונות דתית", בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (עורכים: שגיא וספראי), תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 195-217.

שגיא, יהדות =
שגיא, אבי, יהדות: בין דת ומוסר, ישראל: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1998.

שוורץ, אמונה =
שוורץ, דוב, אמונה על פרשת דרכים, תל אביב: עם עובד, 1996.

שוורץ, ארץ =
שוורץ, דוב, ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונות הדתית, תל אביב : עם עובד, תשנ"ז 1997.

שוורץ, הציונות =
שוורץ, דוב, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, תל אביב: עם עובד, תשנ"ט.

שוורץ, מו"נ =
משה בן מיימון, מורה נבוכים, (תירגם מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות מיכאל שורץ), תל אביב: אוניברסיטת תל-אביב ההוצאה לאור, תשס"ג 2002.

שטראוס, אברבנאל =
Strauss, Leo, “On Abravanel’s Philosophical Tendency and Political Teaching”, Isaac Abravanel – Six Lectures (Ed: J.B. Trend), Cambridge: Cambridge University Press, 1937, pgs. 95-129.

שטראוס, שפינוזה =
Strauss, Leo, Spinoza’s Critique of Religion, New York: Schocken Books, 1965.

שטרן, מנהיגות =
שטרן, ידידיה, "מנהיגות ציבורית כסמכות הלכתית", יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות, ירושלים: הוצאת מאגנס, תש"ס, עמ' 235-269.

שילה, דד"ד =
שילה, שמואל, דינא דמלכותא דינא, ירושלים: הוצאת דפוס אקדמי בירושלים, תשל"ה.

שלום ואידל, ג'יקטליה =
Scholem, Gershom and Idel, Moshe, "Gikatilla, Joseph ben Abraham", Encyclopaedia Judaica 2nd ed Vol 7, (Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik.), Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, pgs. 593-594.

שירר, שופטים למכירה =
Scherer, Michael, "State Judges for Sale: In the 39 States That Elect Appellate Judges, Politicization of the Bench Is Growing", The Nation (Sept, 2, 2002), Vol. 275.

תא-שמע, תוספות =
Ta-Shma, Israel, "Tosafot", Encyclopaedia Judaica 2nd ed. Vol. 20 (Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik), Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, pgs. 67-70.

תא-שמע ודרובן, המאירי =

Ta-Shma, Israel and Derovan, David, "Meiri, Menahem ben Solomon", Encyclopaedia Judaica 2nd ed. Vol. 13 (Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik), Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, pgs. 785-788.

# English Abstract

## Introduction

Rabbi Chaim Hirschensohn (Safed, 1857 – New Jersey, 1935) was one of the most profound and fruitful thinkers and *halachic* authorities of recent generations. He developed a wide reaching theology and world view regarding the meaning of the *Torah* in the modern world both for the individual and the collective. His literary legacy, consisting of works ranging from biblical exegesis, through rabbinic responsa and to theology and philosophy, reveals a deeply learned Jewish sage creatively internalizing into his *Torah* world insights and values arising in the liberal democratic world with which he came to identify. At the heart of his theoretical and interpretive life work stands the character of the Jewish State soon to be re-established. Rabbi Hirschensohn (the "Racha") developed a vision of this State based on interpretation of the Jewish theological, legal and political tradition, utilizing his liberal-democratic values as interpretative tools in the work of revealing and crafting the meanings of *Torah* fitting for the new-old reality in which the Jewish national body politic would live in the Land of Israel.

The Jewish Political Tradition, and the place of democracy in it, has aroused considerable academic interest in the last few decades. In this context the Racha's work is also receiving more and more attention. The studies to date present a picture of the Racha's place in the Jewish world of his time, particularly that of Religious Zionism, and highlight his relationship to various then contemporary cultural and philosophical streams. Although his life work is primarily a tapestry of interpretative movement and effort, seeking to understand and recast textual traditions from the Bible to the modern era, relatively little attention has been paid to the relationship between the Racha's *Torah* world view and its Jewish sources. There is need for in depth analysis of the links and relationships between the different elements of the Racha's understanding of *Torah* and the sources upon which they rest. The study presented here is an attempt to fill this need in one central area of the Racha's work: the anchoring of the principles of liberal democracy in Jewish tradition.

The first category of sources that the present study focuses on is the Racha's writings themselves. The Racha worked in the way of the *posek*, the *halachic* decision maker, responding to questions arising in the life of Jews rather than following a linear or systematic agenda. Thus in researching the Racha one must collect his various statements and positions on any given subject which are scattered throughout his *halachic* decisions, textual commentaries and theological-philosophical discussions. My goal in collecting these has not just been to present his explicit positions relating to the character of the Jewish state, work partially completed by others researching his work, but to reveal the internal logic in the depth and the expanse of his writings, which ties his local decisions and interpretations into a coherent whole. Because the Racha was deeply versed in the sources of *Torah*, I argue that the internal logic underlying his project not only

provides coherency to his own work but also deepens our understanding of the foundations and principles of the *Torah* world in general, and in regard to law and politics in particular.

The second category of sources that the present study focuses on is those that the Racha quotes explicitly. The Racha's positions and claims are always accompanied by proof texts from the Bible and Talmud, from the *rishonim* (early rabbinic sages) and the *achronim* (late rabbinic sages), and I have analyzed the use made of these sources. In most cases I presented my own opinion regarding the extent to which the Racha's interpretation reflects the simple meaning of these sources. When I felt it does not, I sought to understand the assumptions, motives and trends operative in the Racha's choices. Here I paid particular attention to uncovering the larger interpretative moves which underlie the Racha's understandings of *halachic* categories and ideas.

The third category of sources focused on are those that the Racha did not make explicit use of but that in my opinion directly or indirectly impacted upon him or are otherwise important for understanding his work. Ideally, in this context, I would have presented an overview of Jewish thought and *halacha* in regard to whatever subject was being discussed, and positioned the Racha within the whole. On subjects where previous research has provided such a picture I was partially able to do just that. But regarding subjects where no such research is available the attempt to present such an overall picture of Jewish tradition exceeded my abilities. In lieu of that more ambitious approach, I focused on uncovering streams and schools of thought in the *Torah* world which throw light on the Racha's approach. Usually, these have been streams and schools which either support his conclusions or directly oppose them and thus provide stark contrast. In many cases, I compared the Racha to other sages while sometimes presenting a set of ideas or positions that appear among a number of sages as a 'stream' with which the Racha has a particular relationship. In quite a few cases I hazarded claims about ideas, questions or tensions which characterize Jewish tradition as a whole and influenced the Racha's work in particular.

Certain methodological aspects of this project require discussion here. Firstly, the question of "simple meaning" of texts must be addressed. On the one hand, the subject of this research is not the history of the Jewish Political Tradition itself but rather the Racha's interpretation of it. Therefore, I did not attempt to present the history of Jewish thought and law in a critical fashion but rather to analysis the Racha's approach. On the other hand, since I sought to analyze the relationship between the Racha's positions and his sources, I needed to distinguish between the simple meaning of these sources and his interpretations of them. The problem here is that often the fundamental assumptions of critical scholarship today in regard to the simple meaning of these sources, particularly the Bible and *Talmud*, are so different from those of the Racha, and the rabbinic world of culture and value he inhabited, so as to render a critical reconstruction of the sources irrelevant to the Racha's project

Therefore, while I made some use of such critical scholarship in regard to the Bible and *Talmud* when it contributed to the discussion, in general I did not seek the "simple meaning" of these sources. If I sought to discuss the meaning of these sources in contrast to the Racha's interpretation, I usually made reference to other rabbinic interpretations. Alternatively, if I none the less sought to compare the Racha's reading to an "independent" one of my own, I accepted the Racha's rabbinic assumptions. For example, if considering an alternative reading of a biblical text to that of the Racha's, I adopted the Racha's assumption that the biblical text does in fact relate to the *halachic* institution that Rabbinic literature understands it to, even if by modern scholarship such an assumption would be anachronistic. If considering an alternative reading of the *Talmud,* I adopted the Racha's rabbinic assumption, for example, that two different statements require harmonization, even if modern scholarship would suggest they are simply contradictory. These "independent" readings do not necessarily throw light on the ancient sources themselves but they can illuminate the nature and purpose of the Racha in relation to those sources.

The situation changes in regard to the *rishonim* and *achronim*. Here the gap between the Racha's readings and those of modern scholars is far smaller. This is true particularly of the Racha more so than of other sages in his day. The Bible and *Talmud* are of course holy cannon for the Racha and therefore he will never disagree with them. As a result, and in light of the rabbinic assumptions mentioned above, the Racha's interpretation of biblical and *Talmudic* texts may seem to the modern eye more statements of value or normative decisions than attempts to recover their simple meaning. Clearly, this aspect of the Racha's approach reflects the inner logic of the rabbinic world altogether. In contrast, the Racha is quite willing to disagree with *rishonim*, and even more so with *achronim*, when the ancient sources of the law contradict their positions from his perspective. The Racha's willingness to disagree in this regard was not acceptable to all his generation's sages and I discuss some of their criticism. In any case, due to the freedom the Racha felt in regard to the *rishonim* and *achronim*, his readings of their work seem much closer to what moderns would regard as their simple meaning. Therefore, when dealing with *rishonim* and *achronim*, I did try to present the simple meaning of these sources for comparison with the Racha's understanding.

It should be noticed that the result of these methodological necessities and decisions is that in some important ways the Jewish tradition in which I seek to 'frame' the Racha starts only in the beginning of the Middle Ages (with the *rishonim*). While the following pages are filled with Bible and *Talmud*, as are the pages of the Racha's writings, the meanings imputed to these sources primarily reflect the assumptions of the Rabbinic world view as it emerged from the *rishonim* and up to the Racha.

The present study is divided into four parts: autonomy, sovereignty, freedom and citizenship. Each part focuses on one aspect of the Racha's vision of the future Jewish State. While

the materials covered in this study do not touch on all the fundamentals of a liberal democratic world view or all of the relevant subjects in the Racha's writings, they form in my opinion the bases of the Racha's Toraitic-democratic world view, both in terms of the Jewish Political Tradition and in terms of liberal democratic thought.

## Part One: Autonomy

In this section I considered the degree to which the Racha's Jewish State would be characterized by the spirit of 'autonomy' as defined in light of the liberal democratic tradition of the last centuries, particularly in the Anglo-Saxon branch of this tradition. I discussed four aspects of liberal autonomy: human beings' ability to govern themselves, the reality of autonomous self government, the existence of an ideal of such self government, and the existence of a political status affording rights appropriate to people who can and should govern themselves.

I argued that the Racha's vision of the Jewish State incorporates these four aspects of liberal autonomy. First, the citizen in the Racha's state, even though committed to the Law of God, is none the less a self consciously rational agent able to govern herself. Furthermore, the institutions of the Racha's state engender a political reality in which the citizens act as sovereign in determining the nature of the state in accordance with their autonomous judgment. As to the third aspect, the ideal of autonomous self government, there is a difference between the self-understanding suggested by the Racha and that of at least some theoreticians of liberal autonomy. This is so because even while the citizen in the Racha's state is capable of self-rule and rules herself in reality, she none the less understands her abilities, authority and activity as expressions of the power and authority of God who creates all powers and abilities, human and otherwise.

As to the fourth aspect, the citizens also enjoy a political status which affords them the kinds of fundamental rights appropriate for rational agents who can and should govern themselves. In the context of the Racha's concept of autonomy, this political status is expressed in the power of the citizens to legislate according to their independent judgment even in contradiction to the laws of the *Torah*. In the context of the Racha's concept of sovereignty, this status is expressed in that the body of citizens is the exclusive source of the coercive authority of the state. In the context of the Racha's concept of freedom, this status is expressed in a regimen of liberal rights protecting citizens from coercion by the state except when rationally necessary for the wellbeing of the body politic. These rights specifically protect citizens from the use of force in pursuing the special religious or mystical goals the *Torah*. In the context of the Racha's concept of citizenship, this status is expressed in the equality of all citizens regardless of their identity as men or women, non-Jew or Jew, secular or religious.

The Racha's concept of autonomy begins with the idea that the *Torah* as a whole seeks the wellbeing of human beings as understood in rational, naturalistic and to a certain extent even

utilitarian terms. This is particularly the case regarding the political and moral subjects in *Torah* life. The *Torah*, it is true, is not limited to the wellbeing of human beings understood in this way, for it also includes divine religious and mystical meanings incomprehensible in rational and naturalistic terms. However, pursuing these special meanings never contradicts achieving the rationally understood wellbeing of human beings due to the beneficent character of the Giver of *Torah*. In this context the Racha relies on and reworks, in addition to certain aspects of the Bible and *Talmud*, the medieval Jewish philosophic tradition. His thought primarily reflects that of Maimonides while also clearly influenced by the interpretation of the commandments of Saadia Gaon and Yehudah Ha-Levi.

This emphasis on the rationality of what human wellbeing means, and what the *Torah* aims for in this context, plays two roles in the Racha's thought. The first relates to the relationship between autonomous human activity and the contents of *Torah*. Since the *Torah* itself seeks the rationally understood wellbeing of human beings, it becomes apparent how people are capable of actively participating in discovering and even molding the meaning of the *Torah* in the new circumstances facing each generation. God bestowed rationality on humanity and thus human beings are able, at least sometimes, to understand what's good for them. Since God's Law seeks that same rational good, people and God are, metaphorically speaking, on the same wave length.

The second role that the emphasis on rationality plays in the Racha's thought is in placing *Torah*, at least in regard to politics, in a universal human context. Since human wellbeing is rational and naturalistic, the Racha understands all enlightened states and constitutions, each one in the context of its particular culture, as expressions of the universal human attempt to achieve the good life. The Racha calls the universal rational backdrop to each people's struggle for the good life "natural law". I examine in considerable detail the Racha's understanding of this concept and its sources in Jewish tradition with particular attention paid to the relationship between Jewish conceptions of natural law and the concepts *dina demalchuta dina* (the law of the king is the law), *mitsvat dinim* (the Noachide commandment to establish legal systems) and *mitsvat Shoftim* (the Israelite commandment to establish a legal system). For the sake of brevity I won't expand on these subjects here. In any case, since the *Torah* seeks to achieve the good life for Israel, it is, in regard to politics, a particular instance of the universally human natural law. Rationality bridges some of the great differences between the *Torah* and the nations' ways of life.

We thus see that the centrality of rationality in the Racha's thought illuminates the relationship between the human and the divine *Torah* on the micro and the macro levels: the common rationality of Jew and *Torah* explains the role human beings play in determining the meaning of *Torah*, while the common rationality of *Torah* and the enlightened nations of the world

places Israel's *Torah* life in the context of the universal human struggle to achieve that same good life, each people in the light of their own culture.

In addition to the above elements of the Racha's thought, which support a widely rational and universalistic world view, the Racha also established a philosophical and theological infrastructure to justify placing great value on the particular culture and identity of Israel. One aspect of this particularistic emphasis draws from the same philosophical stream of Jewish tradition mentioned above. Here the Racha emphasizes that while natural law is in fact universally human, all concrete attempts to realize it are necessarily specific to the time, place and culture of some human collective. One can hear echoes in this argument of intuitions which in contemporary theory emphasize the poverty of overly individualistic and culturally "neutral" ideas of the good and claim that real human autonomy necessitates concrete cultural context carrying particularistic ideas of the good.

Another aspect of the Racha's thought focusing on the value of the particular involves a theoretical understanding of the movement from the abstract universal to the concrete particular, while the particularistic end constitutes a unique revelation of certain aspects of the universal. This structure is expressed, for instance, in the universal human seeking of the good, which constitutes the abstract universal end. In the abstract, little can be known about either the good itself or the ways of life in which human beings seek it. The particular end is manifest in the actual states and constitutions of the enlightened nations of the world. Each unique people and culture reveals different unique faces of that abstract universal, and it is in these concrete details that much of the actual value lies.

Another area in which this structure is expressed involves divine revelation. The God of the World, *Elohei Olam*, the most universal and abstract aspect of God, reveals a certain unique particular face through the God of Israel, *Elohei Yisrael*, the manner in which God is revealed in the People Israel. This movement from the universal to the particular reflects the influence of the *Kabbalah*, particularly that of the *Zohar* and *Shaarei Orah*, as well as the thought of Rabbi Nachman Krochmal and Rabbi Abraham Kook.

On these foundations the Racha harmoniously identifies both with absolute obedience to God's eternal Law and with the liberal ideal of human autonomy. I argue that the citizen in the Racha's state who embodies the values and principles of the Racha's approach rightly understands herself, even while being fully committed to *Torah*, as an autonomous rational agent. This self-understand is built upon four elements: 1) the nature of the *Torah*, 2) the *Torah*'s source of authority, 3) the nature of the Oral *Torah* and 4) the nature of the Toraitic "political realm". The first element, touched upon briefly above, is the most essential of the four, but also the most abstract and removed from the reality of liberal freedom in the Racha's state. The last element is the most

technical and practical of the four, but also the central justification and location of liberal freedom. For the sake of brevity I will now discuss the fourth element.

The "political realm" of the *Torah* is a concept I introduced to signify the wide area within *Torah* life, as it has unfolded historically and in rabbinic thought, of human legislation aimed at achieving the political wellbeing of the body politic. "Political" here is offered as a translation of the term *medini* as it is used in medieval Jewish sources to include not only the state but also society in general. Such legislation has historically involved all areas of Jewish life, having considerable impact even of subjects of extreme religious significance and sensitivity such as marriage and divorce and *kashrut*. It is generally accepted among *halachic* authorities that many institutions, from kings through sages and community leaders, have the authority to legislate in these areas even in contradiction to the positive content of *Torah* law, both in regard to divine laws (*deoraita)* and rabbinic laws (*derabbannan),* when achieving the political wellbeing of the community necessitates it. The *Torah* commands that the larger political good is accomplished even at the cost of sacrificing specific laws and obligations. The Racha makes clear that in his conception of the Jewish State all legislative and government activity will occur inside this Toraitic political realm.

There is no question that the Racha emphasizes the importance and inner coherence of the Toraitic political realm while also adopting the positions of those authorities who tend to widen its boundaries and deepen its authority. However, in my opinion, the Racha does not stray from the mainstream either of early or late Rabbinic authorities in this regard. We will see that even the Racha's position that the legislative authority of the political realm rests with the people as a whole, and not with any particular stratum of the people such as the sages, rests on firm *halachic* precedent, if perhaps less mainstream than in regard to the existence and character of the political realm itself.

The Toraitic political realm unites two aspects of Jewish tradition according to the Racha and this unity stands at the center of his concept of autonomy. On the one hand, the autonomous activity in the political realm rests directly on the universally human and rational abilities of the citizens of the Racha's Jewish state. The citizen reflects on the best manner in which to achieve that which is necessary and good for the body politic and legislates to that aim even in contradiction to the positive content of Jewish Law. Here we find true 'negative freedom' and liberal autonomy. But at the same time, this human activity fulfils a divine commandment of the *Torah* itself. God **commands** that the People Israel use their gift of rationality to achieve their political wellbeing.

Here we return to the Racha's focus on the value of particularism. The Racha understands the autonomous activity of the Toraitic political realm not as a sad compromise between the ideal contents of *Torah* and the reality of politics but rather as a central avenue through which the holiness of Israel emerges. It is specifically the rebirth of the Toraitic political realm, made possible

by the massive return to Zion, which will renew the *smicha* (the highest and most ancient form of *Torah* authority) and reveal the presence of the *Shechinah* (the immanent presence of God) hroughout Jewish national life. In this context the Racha relies, in addition to the sources quoted above regarding the importance of particularism, on R. Yehuda Halevi's idea of the *Inyan Eloki* (divine principle) and upon the theology of the *Hibbat Tsion* movement.

The Racha presents the People of Israel living according to the *Torah* of Israel in the Land of Israel not simply as a community of those faithful to the commandments, but as a unique entity whose holiness permeates the totality of its existence as a nation of priests and a holy people. In this context the Racha enlists one of most radical expressions of Jewish mystical tradition specifically to sanctify the rational and autonomous human activity of the political realm where it functions independently of, and even in contradiction to, positive Jewish Law: "Here [in the Toraitic political realm]there is no real contradiction, because the legislation which contradicts the *Torah* is itself according to the *Torah*, for the agreement of Israel is *Torah*, for God and *Torah* and Israel are One." The Racha directs the center of the mystical religious meanings arising from the elements of his thought based in the *Kabbalah* and Yehudah Halevi specifically to that realm of *Torah* activity where human autonomy and divine command unite in the uniquely Jewish face of the universally human search for the good life. I called this movement in the Racha's thought "the sanctification of the Toraitic political realm". In this context I paid particular attention to how the Racha applies these ideas to developments in the life of the *Yishuv* in the Land of Israel in his time.

Thus the Racha anchors his concept of liberal autonomy deep inside the *Torah* world not only in regard to the sources of *halacha* but also in regard to the religious ideals and values of the faithful of Israel. The citizen of the Racha's state regards herself as commanded by God to keep the Torah in daily life and to fully utilize her autonomous rational abilities in seeking the Jewish body politics's wellbeing. The activity in the political realm, which bridges the unique particular contents of Israel's *Torah* and the universally human rational natural law, takes its place among the other disciplines of *Torah* life and like them is infused with holiness and the presence of God. The Racha holds that the tremendous religious significance of this activity emerges only in the context of a living Jewish body politic in the Land of Israel. And thus the spiritual and religious force in the Racha's Toraitic concept of liberal autonomy becomes a source feeding the great yearning felt throughout his writings for the resurrection of Jewish national life in the Land of Israel.

## Part Two: Sovereignty

In this section I discussed the Racha's concept of legitimate political authority, that is, the authority to legitimately use the coercive power of the state. To a certain extent that such authority is possible only in the framework of some sort of social contract embodying the relevant population's agreement arises necessarily from the Racha's concept of autonomy described above. If

the Racha holds that people are capable of autonomy, that autonomy is an ideal and is committed to establishing state institutions and civil status making autonomous self-government a reality, clearly some sort of consent theory will be necessary for legitimate political authority.

Thus in this section we are dealing with a theory of legitimate political authority. I chose to present these aspects of the Racha's thought as a concept of "sovereignty" due to the nature of his interpretative project. The Racha doesn't begin in a vacuum, as it were, asking what legitimate authority looks like and how it may be established. Rather, he inhabits the inherited world of Jewish tradition. In this context it is clear that there exists political authority like that wielded by kings and prophets, sages and community leaders for the last three thousand years. Furthermore, it is clear that the Jewish State will wield such power once established. The question for the Racha, then, is from whence does this authority arise and what implications does that origin have? The Racha answers clearly: the people as a whole are the source of all political authority and they will be sovereign in the Jewish State.

One central source for the Racha in this context is the biblical narrative of the covenant. In spite of the great wealth of different meanings the covenant carries in the ancient near east, in the world of the rabbis and in Western political thought, clearly certain aspects of this idea, and certain streams of its interpretation, provide powerful support for the Racha's idea of legitimate political authority. Of course, there are also other aspects and streams of interpretation. In any case, the biblical covenant as a model of the establishment of legitimate political authority, what the Racha calls *brit ha-am* (the covenant of the people), expresses in the Racha's writings the kernel of his position that legitimate political authority is possible only as an expression of the free consent of those subject to that authority.

It is important to emphasize that this concept of political authority does not preclude the recognition of other kinds of authority. Clearly, God has some authority. Also, the sages have authority to interpret the *Torah* in each generation. The Racha also clearly believes that concepts like the good and the true are not dependent on the will of any majority, and thus each individual has the right, and the obligation, to stand behind her ideas in spite of common opinion. However, these kinds of authority cannot justify the use of coercive power by human beings against human beings except through the consent of those same human beings. Surely, we can question this position even in the context of liberal democratic thought. Is there no situation where the use of coercive force is justified without legitimate government based on consent? Most likely there are such situations. None the less, it is clear that a fundamental intuition of democratic thought is that such situations are rare, or at least should not be understood as the norm, and that all legitimate coercive force must rely on at least some kind of tacit consent.

I divided the Racha's approach to anchoring these ideas in Jewish tradition into two segments. The first involves presenting textual support for the idea that the *Torah* recognizes the public, regardless of the prophecy of prophets or the wisdom of sages, as a source of political authority. The second segment involves presenting support for the idea that the *Torah* regards the public, and only the public, as the ultimate source of all legitimate political authority. Other groups such as the sages, or institutions such as the rabbinic courts, may enjoy other kinds of authority, but if they are to wield political authority, that is the power to coerce, they must have been granted that authority by the public.

The Racha utilizes the concept of *brit ha-am* to interpret a series of biblical covenants so that these covenants are understood to assume his concept of democratic sovereignty. Here his readings seem both highly independent and largely unprecedented. The Racha then utilizes this biblical support for his concept of democratic sovereignty in support of a *halachic* analysis of the authority of the *kahal* (the framework of Jewish communal self government from the tenth century through emancipation in the modern era), the authority of the rabbinic court and the essence of *semicha* (supreme ancient rabbinic authority). These concepts, the *kahal,* the court and *semicha,* begin in the *Talmud* but grow to their full depth and complexity only in the *rishonim* and *achronim.* It seems, at least at first, that the Racha interprets these late sources in light of the democratic ideals he finds in the biblical *brit ha-am*. The Racha concludes, of course, that these later sources correspond with biblical principles: political authority rests only in the consent of the people.

However, when following the Racha's interpretative path something seems odd, as I'll demonstrate in regard to the *kahal*. The Racha presents a completely independent *halahcic* analysis of this institution, that is, in spite of his use the biblical *brit ha-am* to explain the source of political authority in the *kahal*, he none the less dives into the *Talmudic* and later rabbinic authorities. While there are of course sages and sources which lean away from his purposes, he convincingly interprets, in my opinion, a series of central sages including R. Yonah of Gerondi, R. Shlomi Yitschaki, R. Shlomo ibn Aderet and R. Eliyahu Mizrachi. These sages argue that the authority of the *kahal* arises from the public as public, and not from the wisdom of sages, the wealth of the wealthy and so forth. In these interpretations the Racha reaches similar conclusions to that of a younger sage of his generation: R. Uziel.

But if in fact the authority of the *kahal* simply reflects the biblical *brit ha-am* (which certainly, as law from the *Torah*, would seem to trump any later source), why does the Racha go on to argue his case from these later sources as if no one had ever heard of *brit ha-am?* In the structure of the Racha's argument, the concept of *brit ha-am* acts as textual support for his understanding of the authority of the *kahal*, but one suspects that it his concept of *brit ha-am* which requires support,

while his interpretation of the *kahal* seems well anchored in *halachic* literature. Why this backward path?

I think the logic of the Racha's path becomes apparent if one reverses the order of his discourse. *Brit ha-am* is not the textual support for the Racha's interpretation of the *kahal*, as it seems at first, but rather the opposite is the case: the Racha utilizes his in depth and detailed analysis of the *halachic* sources of the *kahal's* authority to anchor a central idea of his concept of *brit ha-am*, that the public as public is a source of political authority. The Racha follows a similar path in regard to the second central idea of *brit ha-am*, that the public, and only the public, carries such authority. The Racha provides support for this idea through an analysis of the *halachic* discourse surrounding the authority of the rabbinic court and the concept of *semicha*. Here too, it looks as if the concept *brit ha-am* is brought as textual support, but in fact I think it is the opposite: the Racha's *halachic* analysis of later sources is the support for *brit ha-am.*

If so, then the concept of *brit ha-am* is a name that the Racha suggested for a family of *halachic* conclusions and meta-*halachic* principles that he gathered through his detailed analysis of the *Talmud*, *rishonim* and *achronim* vis-à-vis the *kahal*, rabbinic court, and *semicha*. Once this family of conclusions and principles is organized through *brit ha-am*, this concept then serves the Racha as an interpretative tool in uncovering the *halachic* meanings of the biblical covenants. These covenants, newly explicated through the prism of *brit ha-am*, then throw new light on that same *halachic* discourse regarding the *kahal*, rabbinic court and *semicha*. Thus we find that the meanings of the covenants of the bible were illuminated in the light of later rabbinic tradition, and that later tradition itself was illuminated in the light reflected back from the biblical covenants. Behind this process lies the inner logic of the rabbinic tradition of textual interpretation, weaving the sources of Jewish tradition into an inter-textual a-historical coherent whole of value, meaning and law. The Racha's interpretative path represents the internalization of the rabbinic method's creative power, and a focusing of that power on forging recognition within the world of *Torah* for the truth and value he identifies in liberal democratic principles.

I argue further in this section that the Racha's understanding of the above mentioned institutions is supported by both the actual functioning and Rabbinic justification of many, but not all, Jewish *Kehilot* (historical instances of the *kahal*). Further, his concepts of the authority of the rabbinic court and of the *semicha* are firmly grounded in the writings of Maimonides. However, the Racha goes further than any of these sources in demanding that in the modern Jewish State, political authority will be granted only through general elections as practiced in Western democratic states. Here the Racha expressly states that such a practice would be at least partially new but that the *Torah* in fact commands that the Jewish form of government progress with the times. This claim is drawn from a stream of Jewish thought and interpretation which I argue begins in the bible itself,

but is in any case prominent in the writings of a number of sages who influenced the Racha in particular, including R. Naftali Tsevi Berlin and a number of Religious Zionists in the Racha's own generation. Some of these thinkers concluded, like the Racha, that only democratic elections would suffice for the modern Jewish State.

## Part Three: Freedom

Liberalism is founded on the idea that liberty as a foundational value is a priori, that is, coercion, not liberty, requires justification. One might add following the Racha that the justification for such coercion must be both rational and tied to the political well being of the community, when "political" is understood in its wide medieval sense. The Racha shares Spinoza's and Mendelssohn's position that the use of coercive force in the service of any aim which does not rationally serve political wellbeing is both destructive and illegitimate.

One will immediately notice that a great portion of *Torah* life, both in regard to belief and commanded action, can therefore not serve as the legitimate aim of political authority. This liberal ideal seems opposed to the reality of Jewish life throughout the generations in which such authority was in fact employed in the enforcement of Jewish belief and practice, seemingly without any rationally justifiable relation to political wellbeing.

In understanding the Racha's position, it must be clear that his liberalism does not assume that the value of the beliefs and practices of *Torah* life is dependent on the individual's subjective perception. The *Torah* is divine, absolute and objectively true. Furthermore, it is a distinct possibility that violating the *Torah*, regardless of the subjective understanding of the Jew, will wreak havoc on Israel, humanity and even upon all creation. If so, why should political authority not be used to enforce its precepts?

The Racha's position begins with his claim that human beings do not freely choose their beliefs. Only true inner conviction enables actual belief. Any attempt to coerce belief will inevitably fail: If one succumbs to such coercion without true belief, then the coercion has produced only flattery and deceit; Alternatively, if one truly succumbs, so that one accepts the coerced beliefs as one's own, then the Racha argues this means that one's independent mind has been so corrupted that no authentic belief of any kind is possible. Such destruction, in addition to being immoral violence, has dire consequences: only one of sound and independent mind can act as a link in the chain of Jewish tradition, particularly in regard to the Toraitic political realm**.** Thus crushing the independent minds of Jews represents a dangerous blow to *Torah* life and tradition.

The Racha argues that his position is expressed in Jewish *halachic* discourse in that the *Torah* never commands faith or belief of any kind, but rather only actions. He specifically invokes and develops the ideas of R. Isaac Abrabanel and Hasdai ben Abraham Crescas in their commentary to Maimonides' Book of Commandments. I argue that there are in fact important currents in Jewish

thought and law which support the Racha's claims and that in particular his reading of these two sages is convincing.

Freedom of belief is relatively easy to anchor in Jewish tradition, but freedom of action, the freedom to violate the commandments of the Torah, is a much more serious challenge. Here the Racha presents an addition to his above argument: while human beings do not freely choose their beliefs, these none the less inevitably influence action. Human beings are creatures that will not refrain from doing that which that strikes them as valuable nor perform acts they consider meaningless, regardless of the weight of religion and tradition. Thus, one who honestly does not accept God or Revelation cannot be expected to keep His commandments. While not explicit, I argue that the Racha expresses in these arguments an intuition about the necessarily rational nature of legitimate justification for the use of force. Prophets, sages and mystics know with absolute certainty that violating the *Torah* is evil for humans and the world. But not all humans were blessed with the special faculties necessary to be such people. In order to justify coercion, one must be able to expect reasonably that the person coerced can understand the value of the act being forced upon her. This is only possible if that value is accessible to any sound human mind, that is, it must be rationally related to some universally recognized good. Such rational and universally recognized goods are the stuff of political wellbeing, what the Racha calls natural law, and thus legitimate coercion must always be justifiable by reference to a rational attempt to implement natural law.

The Racha anchors these principles *halachically* through an extensive analysis of the concept of duress in the *Talmud* and later *halacha*. It is an accepted *Talmudic* principle that one who violates a commandment under duress is exempt from punishment. Already in the *Talmud* this idea is tentatively applied to duress arising from beliefs or states of mind, and this application is greatly developed by later authorities, particular Maimonides, in the context of dealing with heretics and apostates of various kinds. The Racha follows Maimonides and continues down the path of later and more radical applications of this idea, such as that of R. Jacob Etlinger and, later still, Religious Zionist sages of his generation. The Racha's approach closely resembles that of R. Abraham Karelitz which, while hardly less radical than that of the Racha, was to become widely accepted in subsequent generations. While there is a tremendous amount of detail involved in addressing the myriad institutions and methods of coercion operative in Jewish tradition, materials which I discuss at length in this section, the bottom line of this stream of thought and *halachic* interpretation is that Jews in the modern era are effectively exempt from punishment for the violation of religious law. This is so according to that law itself, and so certainly the power of the state is not to be wielded against them. Such power is only to be used, the Racha makes clear, in support of the laws legislated by the democratically elected parliament for the wellbeing of the people. Such legislation,

it should be remembered, occurs in the framework of the Toraitic political realm discussed in Part One above.

The Racha utilizes the above described school of interpretation and *halachic* decision-making not only to secure the liberal freedom of non-*halachic* Jews, but also to express the value of liberal freedom in *Torah* life. While not necessary, it is certainly reasonable to interpret the defacto elimination of religious coercion not as a sad compromise with modern realities but as a principled expression of value and commitment. Thus the well supported *halachic* position that violators of religious law are not to be persecuted becomes an embodiment of the value of freedom in *Torah* life.

If so, however, why was force used in the Jewish past in ways seemingly unjustifiable according to these principles? Here the Racha utilizes two ideas, the first in common with many Jewish thinkers, perhaps most famously with Maimonides and R. Abraham Kook, and the second a common assumption in Rabbinic thought. The first is progress. Force was used in the past in ways necessitated by the deeply political significance of purely religious values and actions in the past. This was not good, but it was the way it was. Second is the rabbinic logic of casting the past as an expression of Judaism's ideals in the present. Unless some particular reason is apparent, it is always assumed that the great Jewish communities of the past followed the *Torah*, as understood by the rabbis of later generations, and did not violate it. Thus according to the *Talmud* King David regularly consulted the *Sanhedrin*, or great rabbinic court, while historically no such institution could have existed at that time. It follows, therefore, that if according to *halacha* as the Racha interprets it, coercive force may only be used in accordance with the principles described above, then there is every reason to believe that ancient Jews understood and respected those principles. If they acted, none the less, in seeming contradiction to those principles, it was not because they held some world view contradictory to that of the *halacha,* but because of certain unfortunate conditions in the past which later progress has ameliorated. Here, as in regard to sovereignty above, the Racha's approach represents the internalization of the world view and creative power of the rabbinic method and its use in favor of liberal democratic values.

Finally, central to the Racha's concept of liberal freedom is the impossibility of rebuilding the temple and sacrificial alters on the Temple Mount in Jerusalem. If these were to be rebuilt a whole serious of punishments ranging from flogging to execution for many ritual offences would become incumbent upon Jews according to *halacha*. The Racha's choice not to seek the temple's rebuilding, in spite of his radical position in favor of renewing the ancient *semicha* (which I discuss at length but not in this abstract), marks in some sense the limits of his interpretative project. While it would not be impossible it would certainly be difficult to interpret and justify the punishments which come into force with the renewing of the sacrificial cult in light of liberal democratic values.

In another sense, though, the Racha transforms even this limit into strength. He argues, following the generally accepted *halachic* sources in this regard, that it is impossible to reinstitute the sacrifices without some kind of supernatural divine guidance. Further, he argues, the sacrifices and to a large extent the areas of Jewish law dependent upon them, such as the punishments mentioned above, are incomprehensible in our day and will be illuminated only with the renewal of prophecy. If so, then the impossibility of rebuilding the temple without divine guidance is further proof of the relevance of the *Torah* to every place and time. We cannot, here and now, understand the meaning and purpose of the sacrifices and biblical punishments. It is appropriate, therefore, that the enactment of these areas of *halacha* is only possible in circumstances, ie. the renewal of explicit communication between God and Israel, that would also render our understanding possible. Until then, *Torah* life will function according to the principles of *halacha* as expounded by the Racha.

## Part Four: Citizenship

I suggested above that the Racha's concept of democratic sovereignty in some important ways arises necessarily from his concept of liberal autonomy. Here I'd like to argue that one take on his concept of democratic citizenship is that it arises necessarily from his concepts of autonomy and of sovereignty. The establishment of *brit ha-am* means that free individuals bind their strength together to form a body politic whose elected government wields political authority. Its clear that without special considerations, all the members of *brit ha-am* share equal parts in that political authority for it is, in fact, their collective power and authority itself. At least in principle it seems that no one could be subject to legitimate political authority and not be a partner in it, for one establishes the *brit am*, is a member of it and is answerable to authority it creates all in one motion. This is particularly so for the Racha who made it clear that in Israel's *brit am* there is no special class wielding political authority but rather all such authority remains with the people as a whole.

None the less, one could imagine certain populations who, in spite of the principles above, would be subject to the Jewish State's political authority but not privy to partnership in it. One such population might be those who violate Jewish law and thus stand outside the norm, that is, secular or otherwise non-*halachic* Jews. Another such population might be women, based on the idea that their role in the covenant is fulfilled by their fathers and husbands. Lastly, one might think that non-Jews would be subject to the state's authority but not partners in it due to their outsider status. Certainly, there is no shortage of authoritative Jewish sources to buttress exclusive claims such as these and these claims were made also in the Racha's day.

In this context the Racha's work is clear. If he is to forge a Toraitic democratic concept of citizenship, he must argue why Jews who violate Jewish law are none the less legitimate members of the Jewish polity. He must argue that women are not addendums to their male relatives but rather full partners in *brit ha-am*, playing an equal role in government and law by right. And he must

argue that non-Jews, even while not members of Jewish religion, are in fact equal citizens in the Jewish state or even partners in *brit ha-am*. Making each of these arguments requires addressing the myriad sources of *halacha* involved with the many different aspects of these questions. The Racha does in fact make these arguments and I analyze his arguments and interpretations in considerable detail. In the interest of brevity, however, I will now focus on the Racha's fundamental conception of democratic citizenship, a conception at work in one way or another in his analysis of the distinct and complex *halachic* status of all three of the above populations.

Above I discussed how the Racha's democratic concept of citizenship arises from his concepts of autonomy and sovereignty. Here I argue that underlying the Racha's thinking is another less explicit, but central, conceptual structure which is based on the relationship between his concept of autonomy and his concept of liberal freedom. This element is the bringing to light of a Toraitic civil status parallel to the Toraitic political realm.

We saw in the part on autonomy that the Toraitic political realm represents the meeting place between natural law and the unique *Torah* of Israel. Here human beings autonomously seek their political well being, commanded by God to make good independent use of their God given rational faculties. We pointed out that here the 'negative freedom' of liberal autonomy matches the essence and purpose of this aspect of *Torah* life for here one can understand the purposes and meanings of the *Torah,* rational political wellbeing, without need of special religious knowledge and ability. We saw in the part on liberal freedom that political authority, the legitimate use of force, in the Jewish State is only possible in relation to the universally human and rational goals of the political realm. While its true that even the mystical and religious meanings of the *Torah* are objectively good and true, the goodness and truth of these meanings is only apparent to those, like the prophets, mystics and great sages, blessed with special abilities and knowledge. In contrast, the goodness and truth of the Toraitic political realm is by definition comprehensible to any human being of sound mind. The religious lack of non-*halachic* Jews and the religious difference of non-Jews may prevent them from entering some realms of *Torah* life, but certainly they and all citizens of the Jewish State share the basic humanity which produces the needs and abilities at stake in the *Toraitic* political realm.

True, the universal seeking of the good life as manifest in the Jewish State will not be culturally neutral but will reflect the particularity of Jewish national life. But natural law is only culturally neutral in abstraction, as we saw in the first section. Actual human attempts to realize the good life are always culturally particularistic. The particularism of the Jewish State will reflect universal natural law as revealed in the particular reality of its circumstances, and party to those circumstances will be all citizens of the state. Of course, even in liberal democratic states there are tensions between different populations reflecting differing cultures and world views. Never are such

populations equal in their power, numbers or impact on the government and law of the land. However, these universal problems of democratic theory are not peculiar to the Racha's Jewish State. Any democratic concept of citizenship will need to define the core of civil equality afforded every citizen regardless of other differences and inequalities. For the Racha, this core is equal partnership in the political authority of the state as afforded by full participation in democratic elections and in the institutions of government and law, in addition to the liberal freedoms established by the principled limitations the Racha imposes upon any use of coercive force. The Jewish State may use its political authority only in favor of goals rationally serving the well being of its citizenry.

One contemporary theory of legitimate political authority posits the need for "converging agreement" of the various populations subject to that authority. The idea here is that due to the great differences of culture and value dividing populations, for example, religious Jews, secular Jews and non-Jews, one can seek agreement as to the nature of political authority but not as to its larger meaning and context. For instance, both the Racha and a secular Jewish nationalist like Theodore Herzl may agree about the need for liberal democratic political authority, but it likely that they will never agree whether such authority reflects the *Toraitic* political realm or the fruits of European enlightenment. While the Racha's carving of the civil status and the political realm out of the stuff of *Torah* life does not represent a compromise with the cultures of the non-*Torah* world, for it is his understanding of *Torah* itself, it does open a wide channel of communication and mutual understanding with them. The Racha holds that the *Torah* requires that political authority be guided by autonomous rational human judgment and limited to those goods and needs shared by all human beings of sound mind. These are never objective, nor culturally neutral, but as discussed above, their particularity is in fundamental ways common to all citizens of the Jewish state. Thus, while the Racha anchors the nature of political life in the Jewish State deep inside his world of *Torah* and *halacha,* the nature of that life as he understands it allows for populations of very different cultures and values to embrace such a political life while understanding its larger meaning and context in their own terms.

## Epilogue

Rabbi Chaim Herschensohn was one of the most fruitful and profound Rabbinic sages of the modern era. He combines the deeply learned *posek* (*halachic* judge), well versed in the disciples of *Torah*, with the thinker and theologian nurtured by the unfolding self-understanding of Jewish civilization throughout the generations. The Racha dedicated his life to diving into the depth of meanings of the *Torah's* sources from past generations to discover, in light of the good and the true as he understood them, the meanings they hold for his generation. Two of his most fundamental insights in this regard have formed the focus of this study. The first is democratic, and its heart is

that the time for democratic self government has come. The second is liberal, and its heart is that protecting the freedom of human beings in their thoughts and in their actions requires careful and principled limitation of force against them. Both of these insights reflect the rational powers of human beings as granted by The One Who is the source of all wisdom.

The Racha's literary legacy is a tremendous interpretative project at the center of which stands the democratization of the Jewish Political Tradition. His many works reveal before us a *Toraitic* and political world view corresponding to the man who created it. From one side, the Racha's approach expresses deeply and consistently the fundamental insights of the liberal democratic world of thought and values. From the other side, the Racha's interpretation of the sources of Jewish thought and law, and his understanding of the inner logic of the written and oral *Torah*, touch the roots of the *Torah* world while highlighting those foundations and currents which, when woven together, provide convincing support for his conclusions. In addition, the Racha's writings bear witness to a man who profoundly lived a deep *Torah* life infused with religious and emotional force and passion. In addition to its many other merits, the Racha's *Toraitic*-democratic synthesis is the most profound and far reaching, and thus the most important, such effort to arise in Jewish history until our day.

# Table of Contents

# The Democratization of the Jewish Political Tradition –

## Rabbi Chaim Hirschensohn's Political Thought and its Jewish Sources

Thesis submitted for the degree Doctor of Philosophy

by

Shaiya Rothberg

Submitted to the Senate of the Hebrew University

June 2008

# The Democratization of the Jewish Political Tradition –

## Rabbi Chaim Hirschensohn's Political Thought and its Jewish Sources

Thesis submitted for the degree Doctor of Philosophy

by

Shaiya Rothberg

Submitted to the Senate of the Hebrew University

June 2008

This thesis was written under the supervision of
Professor Moshe Halbertal